PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° FASCICULE 31

HYMNES DE ABHINAVAGUPTA

TRADUITS ET COMMENTÉS

PAR

LILIAN SILBURN

DIRECTEUR DE RECHERCHE
AU CENTRE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

Éditeur :
INSTITUT DE
CIVILISATION INDIENNE
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

Dépositaire exclusif :
ÉDITIONS E. DE BOCCARD
1, RUE DE MÉDICIS, 1
PARIS 6e

1970

HYMNES
DE
ABHINAVAGUPTA

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° FASCICULE 31

HYMNES
DE
ABHINAVAGUPTA

TRADUITS ET COMMENTÉS

PAR

LILIAN SILBURN

DIRECTEUR DE RECHERCHE
AU CENTRE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

Éditeur :
INSTITUT DE
CIVILISATION INDIENNE
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

Dépositaire exclusif :
ÉDITIONS E. DE BOCCARD
1, RUE DE MÉDICIS, 1
PARIS 6e

1970

AU SWĀMI LAKSHMAN BRAHMACĀRIN

INTRODUCTION

Publiés pour la première fois en 1935 par le Dr K. C. Pandey à la fin de sa thèse intitulée 'Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study '[1], ces hymnes sont presque inconnus en Inde. Seuls le Swāmi Lakshman Brahmacārin et ses disciples avaient coutume d'en scander les stances pour lesquelles ils avaient une grande admiration[2]. Grâce à lui la tradition orale, après une apparente éclipse, s'est renouée solidement, car le swāmi, très savant *paṇḍit* mais aussi véritable *yogin* et *jñānin*, a mystiquement vécu ce qu'exposèrent les anciens maîtres śivaïtes du Cachemire et, en particulier, Abhinavagupta. Très jeune il décida de consacrer sa vie au Trika ; il étudia textes et manuscrits auprès de deux des meilleurs *paṇḍit* du temps : Hara Bhaṭṭa Shāstrin et Rājānaka Maheśvara[3], acquérant ainsi une science profonde et étendue dans toutes les branches de la philosophie et de la mystique śivaïte cachemirienne. C'est avec lui que lors d'un de mes séjours à Śrinagar j'ai lu et relu les hymnes d'Abhinavagupta ; au cours d'une vingtaine d'années j'ai mis à profit sa vaste connaissance du Tantrāloka qu'il m'a aidée à traduire[4]. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de ma profonde gratitude.

Deux parmi les stotra édités par K. C. Pandey ne sont pas

1. P. 409 sqq. The Chowkhanda Sanskrit Series. Varaṇasi ; et dans la seconde édition de 1963 Appendix C, pp. 944-955 sous le titre '*Philosophical Stotra of Abhinava*' Aucun d'eux n'est traduit.

2. Le Swāmi possède des copies de manuscrits que j'ai pu consulter, effectuant sur son conseil quelques amendements aux textes édités par K. C. Pandey. Sous le nom de Pandit Lakshman Raina il a publié, en y ajoutant des notes personnelles, le *Bhagavadgītārthasaṃgraha*, c'est-à-dire la Bhagavadgītā selon la recension Cachemirienne, avec le commentaire de Rājānaka Abhinavagupta, Śrinagar, 1933. Autres œuvres : *Śrī Kramanayapradīpikā*, Śrinagar, 1958 ; *The Śivastotrāvalī of Utpaladevāchārya*, avec glose sanscrite de Kṣemarāja, *edited with Hindi Commentary by Rājānaka Lakṣmaṇa*. C.S.S. Varaṇasi, 1964.

3. A qui nous devons une édition critique des manuscrits du Trika dans la Kaśmīr Series of Texts and Studies.

4. Mon prochain ouvrage traitera des voies de la libération qui s'y trouvent exposées.

inclus dans la présente étude : la Rahasyapañcadaśikā, que le Swāmi a rejetée comme n'étant pas de la main d'Abhinavagupta[1] et le Kramastotra qui trouvera sa place dans un ouvrage ultérieur[2]. Par contre il m'a semblé utile de joindre à ce recueil la Bodhapañcadaśikā[3], opuscule qui n'a pas encore été traduit et relève de la même inspiration.

Abhinavagupta vivait au Cachemire à la fin du xe siècle et au début du xie. Sur sa vie nous savons peu de choses à l'exception de brefs renseignements qu'il nous fournit lui-même en épilogue au Tantrāloka et au Parātrīśikāvivaraṇa où il mentionne le nom du plus célèbre de ses ancêtres, Atrigupta qui, invité au Cachemire par le roi Lalityāditya au milieu du viiie siècle, s'y établit définitivement.

Abhinavagupta eut de nombreux maîtres et instructeurs parmi les meilleurs de son temps d'où son extraordinaire culture dans tous les domaines : grammaire, poétique, rhétorique, théorie du *dhvani*, Tantra et Āgama dualistes et non-dualistes, la *brahmavidyā* (avec pour maître Bhūtirāja), les doctrines des écoles Krama, Trika et Pratyabhijñā qu'il étudia principalement avec Lakṣmaṇagupta, disciple de Utpaladeva. Il dut sortir du Cachemire et aller à Jālandhara pour y approfondir le système Kaulika auquel il accorde, semble-t-il, ses préférences. Il y fut initié par Śāmbhunātha, le plus vénéré de ses *guru*, dont il obtint, outre la connaissance et la pratique des initiations supérieures, la paix et la « réalisation » ultime. Notons encore qu'il étudia auprès de maîtres Jaïna et surtout de Bouddhistes Vijñānavādin qui eurent sur lui une influence réelle dont il ne se défend pas. Il reprend à sa manière les problèmes posés par eux et baigne donc dans la même atmosphère philosophique. Il partage avec eux plus de points communs qu'avec Śaṅkara, en dépit de la similitude du vocabulaire employé *(ātman, brahman, māyā)*.

De tous les métaphysiciens et mystiques de l'Inde il est sans contredit l'un des plus puissants génies ; par son audace et l'originalité de sa personnalité il rappelle un Yajñavalkya ; par la

1. De même K. C. Pandey exprime des doutes à ce sujet en raison des maladresses et répétitions qu'il y relève, p. 74-75, 2e éd.

2. J'ai actuellement en préparation une étude sur les douze *kālī* du système Krama ; cet hymne ne prend sa véritable signification qu'associé à des textes comme l'ancien Kramastotra, le Pañcaśatika et éclairé par le commentaire d'Abhinavagupta au ch. IV de son Tantrāloka.

3. Éd. Kaśmīr Sanskrit Series of Texts and Studies, Bombay, 1918, vol. XIII avec d'autres courts opuscules. J'aurais volontiers ajouté la Paryantapañcaśikā publiée par le Dr. V. Raghavan en 1951 si K. C. Pandey ne l'avait pour ainsi dire traduite dans la seconde éd. de son Abhinavagupta, ch. III, p. 78-93.

profondeur et la subtilité de son esprit, il s'apparente à Maître Eckhart, Ruysbroeck, saint Jean de la Croix. Simple et direct comme eux, il jouit en plus d'une totale liberté ; il peut exprimer ses certitudes et même ses expériences jusqu'à la limite des possibilités de la parole sans avoir à redouter la condamnation d'une église. Il attira l'admiration unanime de ses contemporains, forçant même celle de ritualistes étroits qui faisaient autorité au Cachemire et que visent maintes allusions de ses œuvres.

Il suffit de lire attentivement ses ouvrages pour s'assurer qu'il avait atteint les cimes de la vie mystique[1] : il a l'ampleur de vue et le regard limpide de qui a pénétré la valeur des choses. Toujours il s'attache à la Réalité spontanée, innée, à la fois Conscience vivante et plénitude indivise, ce qui n'implique aucun mérite de sa part, puisqu'il y baigne. Jusque dans ses œuvres les plus spéculatives comme sa glose aux Īśvarapratyabhijñāsūtra de Utpaladeva, il est au cœur de la Vie parce que tout en lui est expérience immédiate, celle de la Vie mystique intégrée de façon parfaite à la vie quotidienne ; et cette vie il l'aimait en ses aspects les plus variés parce qu'elle se déployait au cœur de la Vie divine. En tout et pour tout un équilibre achevé, la *samatā* accomplie, les problèmes résolus ; de là vient dans ces poèmes une certaine insouciance, la légèreté d'un jeu plein d'humour qui ne manque pas pour autant de profondeur.

On aimerait posséder quelques renseignements sur son mode d'existence ; il est probable, mais non certain, qu'il demeura célibataire, *brahmacārin*[2], ce qui ne l'empêchait pas d'initier ses disciples au culte secret des Tantra selon les rites *krama* ou *kaula*. De même, sans être un moine renonçant *(saṃnyāsin)*, il initiait des *saṃnyāsin*. Lui, l'adversaire du rituel, n'ignorait nullement les rites tantriques qu'il exposa en détail dans son volumineux Tantrāloka. Il n'a rien d'un *paṇḍit* à l'érudition théorique et scolastique, néanmoins il abonde en connaissances. Rompu à la discussion, il est bien plus qu'un dialecticien. On ne peut le compter parmi les *bhakta*, ivres d'amour divin comme le fut Utpaladeva[3] ; est-ce à dire qu'il ne possédait pas d'amour ? Il n'est qu'amour, mais un amour sobre et contenu, qui surplombe l'amour « éprouvé » avec son exaltatation et sa ferveur. En un mot, il déborde toutes les

1. Ne l'avoue-t-il pas lui-même dans la Paramārthadvādaśikā, śl. 10, et dans l'Anubhavanivedana, śl. 3.

2. Telle est l'impression du Swāmi Lakṣman Joo qui a tant compulsé ses œuvres. On peut imaginer ce que fut Abhivanagupta en vivant auprès de ce Swāmi.

3. Il ne cite presque jamais la Śivastotrāvalī de ce maître qu'il admirait tant. S'il prie Śiva, c'est avec pudeur et humour ; d'ailleurs les hymnes ici traduits donnent le ton de sa *bhakti*.

classifications et s'en divertit à la manière de Śiva revêtant tous les rôles sans s'identifier à aucun.

On peut se faire une idée de la grandeur qu'on lui attribuait déjà de son vivant par le portrait qu'en trace un de ses disciples, Madhurāja yogin, natif de Madhurā dans le sud de l'Inde, et *saṃnyāsin* errant qui passa quelques années auprès de lui. Dans sa louange en l'honneur du ' guru ', le *Gurunāthaparāmarśa*, il commence par saluer les grands fondateurs d'écoles et autres maîtres du Śivaïsme cachemirien, puis il s'incline devant Abhinavagupta et son disciple Kṣemarāja qu'il situe dans le cadre admirable de la vallée du Cachemire, parmi les vignes (śl. 2-3), entourés de *yoginī* et de *siddha ;* aux pieds du maître, des disciples au cœur recueilli prennent par écrit ses paroles (4). Ses yeux oscillent sous l'effet de la béatitude ; au milieu du front paraît le signe *tilaka* clairement marqué de cendres ; sa chevelure est luxuriante, sa barbe longue et il est assis dans la posture yogique dénommée *vīra* (5). Sa main droite portant le rosaire repose sur sa jambe dans l'attitude *(mudrā)* de la Connaissance du suprême Śiva. De la main gauche il joue de la *vīṇā* (6). Lors d'une grande assemblée *(melana)*, il fut reconnu comme le maître incontesté des écoles śivaïtes : Siddhānta, Vāma, Bhairava, Yāmala, Kaula, Trika et Ekavīra ; les guides spirituels et les *yoginī* (18-19) le traitaient avec tendresse. Madhurāja Yogin le proclame le meilleur des *guru*, le Dieu Dakṣiṇāmūrti, *avatara* de Śrīkaṇṭha (Śiva) venu au Cachemire comme son protecteur, poussé par sa très grande compassion. Il nous informe aussi que durant le séjour qu'il fit auprès de lui, Abhinavagupta exposa la Śivadṛṣṭi de Somānanda, texte particulièrement ardu[1].

Comme le Dr K. C. Pandey a consacré une étude approfondie à Abhinavagupta et que, de mon côté, je me suis étendue dans mon Introduction à la Mahārthamañjarī[2] sur les écoles Kula, Krama et Pratyabhijñā dont cet esprit universel a glosé les traités, à ces ouvrages je renvoie le lecteur afin d'éviter d'inutiles redites.

A quelle période de la vie d'Abhinavagupta appartiennent ces

1. Śl. 37. Le *Śrī Gurunāthaparāmarśa* fut édité à Śrinagar en sept. 1960 par P. N. Pushp avec pour Appendice : « Additional Verses to M S. C (as edited by Dr Raghavan). » Kashmir Research bi-annual, vol. I, n° I. J'étudierai de près cet hymne dans un ouvrage en préparation sur la *kuṇḍalinī*.

2. La *Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda*. Traduction et Introduction par Lilian Silburn. Paris, 1968. Pour ceux qui ne pourraient se procurer l'ouvrage de K. C. Pandey, cf. mon Introduction au *Paramārthasāra* d'Abhinavagupta, Paris, 1957. Également la thèse d'André Padoux : *Recherches sur la Symbolique et l'Énergie de la Parole dans certains textes tantriques*. Paris, 1963. Voir encore R. Gnoli : *Essenza dei Tantra*, Torino, 1960.

hymnes et opuscules ? Il est difficile, sinon impossible, de le dire avec certitude ; néanmoins ils me semblent présenter des points de ressemblance pour le fond avec ses deux commentaires à la Parātrīśikā que je considère comme ses derniers ouvrages[1] : le Vivaraṇa et la Laghuvṛtti, c'est donc là que je puiserai surtout afin de les éclairer. En écrivant l'Anuttarāṣṭikā il avait présent à l'esprit le texte de la Parātrīśikā, un de ses *tantra* favoris.

Ces hymnes renferment l'essence de son enseignement ; il y exprime comme en se jouant mais avec une maîtrise extraordinaire sa vaste expérience mystique. Le langage y est dense et sobre, d'une grande beauté, avec un jeu d'allitérations que fait ressortir la récitation des *paṇḍit*. En dépit de leur simplicité, ils sont d'un abord difficile pour qui cherche à pénétrer leur vie profonde : ils contiennent en outre de nombreuses allusions à des doctrines exposées par lui en d'autres œuvres. Ils s'adressent en fait à de très rares disciples pleins d'expérience et dont l'esprit subtil saisit ce qui leur est transmis à demi-mots et souvent de façon tacite[2]. La beauté de ces hymnes tient à la liberté dont jouit Abhinavagupta. On l'y sent dégagé des tâches précises qu'il s'était assignées : exploration des voies de la délivrance dans le Tantrāloka et les commentaires au Mālinīvijayatantra, exposé de ses positions métaphysiques dans la glose à l'Īśvarapratyabhijñākārikā, enfin explications sur l'Insurpassable et le *mantra* du germe du cœur dans les gloses au Parātrīśikātantra. Quant à ses autres œuvres, le Tantrasāra et la Tantravaṭadhānikā, simples résumés du Tantrāloka, elles ne présentent qu'un intérêt mineur. En dépit de leur brièveté, les hymnes ici traduits ont une valeur propre, d'où le choix que j'en ai fait.

Cinq d'entre eux sont des *stotra* à la louange de Śiva : la Paramārthacarcā, le Mahopadeśaviṃśatika, le Dehasthadevatācakrastotra, le Bhairavastava ou °stotra[3]. D'après une légende encore vivante au Cachemire, c'est en récitant ce dernier poème que Abhinavagupta suivi d'un grand nombre de disciples pénétra dans la grotte Bhairava (l'actuelle Bhīruvā) pour y mourir.

L'Anubhavanivedana, offrande de sa propre expérience, peut être considéré comme un hymne écrit par lui puisqu'il faisait partie

1. Contre l'opinion de K. C. Pandey, *op. cit.*, p. 30-31, mais en accord avec le Swāmi Lakṣman. Notons à ce sujet que la Parātrīśikā avec le vivaraṇa d'Abhinavagupta est appelée *anuttaraprakriyā*.

2. Cf. Introduction ici p. 19 et p. 26.

3. D'après K. C. Pandey, Śobhākaragupta écrivit une glose à ce *stotra* en l'interprétant à la lumière du Viṣṇuisme (p. 263). C'est une des œuvres datées d'Abhinavagupta : 4066 selon l'ère *saptarṣi* ; le Kramastotra fut écrit deux ans après, et l'une des dernières, la Bṛhativimarśinī en 4090, 24 ans plus tard. Cf. Pandey, *op. cit.*, p. 9.

d'un cahier de *stotra* d'Abhinavagupta en la possession du paṇḍit Hara Bhaṭṭa Shāstrin ; pour le swāmi Lakṣman aucun doute ne plane à ce sujet.

Les trois traités sont de courts opuscules qui célèbrent la Conscience absolue sous les noms d'*anuttara*, de *paramārtha*, Réalité ultime : la Bodhapañcaśikā[1], la Paramārthadvādaśikā, (appelée aussi Advayadvādaśikā) et l'Anuttarāṣṭikā que je considère comme tardive. Abhinavagupta s'adresse ici, non plus à Śiva, mais au lecteur et à la fin de la seconde il parle même au nom de Śiva.

Dans toutes ses œuvres, nous le verrons, Abhinava se place d'emblée au foyer de l'expérience mystique et en ce qu'elle a d'essentiel, sans pourtant rien sacrifier de son immense richesse, car il la survole, l'éclairant d'une lumière globale où chaque chose se situe dans sa perspective réelle.

L'absolu et la non-voie

L'absolu étant indifférencié défie toute description, d'où le double sens d'*anuttara*, terme-clef des hymnes, inexprimable et inaccessible à toute démarche[2] ; rien en effet ne peut révéler l'absolu ou conduire à lui puisque, toujours présent, il est l'évidence même. Mais par contraste avec la réalité que forge l'homme ordinaire, Abhinavagupta le définit comme la Réalité innée, spontanée *(sahaja)*, la grâce au perpétuel jaillissement[3], insistant ainsi sur la gratuité du don, sa libre spontanéité. Il en fait un domaine total *(dhāman)*, sans fissure, sorte de réceptacle universel que n'affecte pas ce qu'il

1. Œuvre ancienne, de l'époque semble-t-il du Paramārthasāra. Dans son Mālinīvijayavārtika, Abhinavagupta la cite comme son œuvre propre et donne la stance 8 en entier (śl. 371-372).

2. Rejoignant en cette seconde signification la non-voie *(anupāya)*. Sur l'*anuttara*, voir p. 21.

3. Ruysbroeck décrit de façon analogue comment se renouvelle sans interruption la naissance éternelle de Dieu à l'occasion de l'avènement du Christ : « C'est une génération nouvelle, une illumination nouvelle qui s'accomplit sans cesse. En effet le fond d'où jaillit la clarté et qui est cette clarté même, est plein de vie et de fécondité. Aussi la révélation de la lumière éternelle se renouvelle-t-elle sans cesse dans le secret de l'esprit ... Et l'avènement de l'Époux est si prompt qu'à vrai dire Il est toujours là, demeurant avec ses richesses infinies, et qu'Il est toujours en train de venir, personnellement, sans cesse ni relâche, d'une venue nouvelle parmi d'aussi nouvelles clartés, tout comme s'Il n'était jamais venu auparavant. Car son avènement tient, hors du temps, dans un instant éternel qu'on saisit toujours avec un nouveau plaisir et de nouvelles joies. » *Noces spirituelles. Ruysbroeck. Œuvres choisies.* Traduites par J.-A. Bizet. Aubier, p. 355.

contient, à l'image du firmament *(vyoman)*, immensité vide et éthérée, infiniment légère parce que sans poids ni contrainte, et béatitude apaisée d'une incompréhensible simplicité.

S'agit-il du *brahman* neutre tel que l'entendent certains Vedāntin ? Je ne le pense pas : bien qu'immuable, la Réalité pour le Trika n'a rien de passif ; c'est une force vibrante qui se renouvelle sans relâche, à la fois fraîche et féconde, car ce domaine est celui de Śiva doué d'énergie, *śakti*, partout répandue. On le désigne par le mot *spanda*, Vie cosmique qui nous traverse sans cesse, flue dans tous nos états, veille, rêve, inconscience[1] ; ou plutôt nous vivons à l'intérieur d'une fulguration de vibrations instantanées, mais si vives et rapprochées qu'incapables de discerner un *spanda* du suivant, nous ne percevons qu'immobilité là où il y a une extrême vivacité de mouvement. Par contre nous appréhendons les mouvements grossiers à l'échelle de notre pensée et de nos sens.

Ainsi la Réalité douée d'une puissance illimitée se révèle, pour qui la reconnaît, source d'une force inépuisable ; sa vibration échappe à qui ne peut la déceler.

Cette première différence entre Śaṅkara et Abhinavagupta porte donc sur l'autonomie de la Conscience : Śiva est pour tous deux lumineux par soi *(svaprakāśa)* et, de surcroît, pour le second, ' libre prise de conscience de soi ' *(vimarśa)* : Śiva, suprême lumière de la Totalité, est unique et conscience de soi indivise[2], écrit Abhinavagupta dans la Paramārthacarcā.

De là vient une autre différence non moins importante et qui concerne l'*advaya*. Chez Śaṅkara, partisan de l'*advaita*, sous sa forme la plus rigoureuse, l'Un-sans-second, seul réel, pure indifférenciation *(nirvikalpa)* exclut toute tendance à la dualité, au lieu que l'*advaya* du Trika, se présentant comme le Tout unique dont rien n'est exclu, englobe *advaita* et *dvaita;* et si le différencié *(vikalpa)* se déploie, c'est toujours à l'intérieur même de l'indifférencié *(nirvikalpa)*. Tel est le thème sous-jacent à ces hymnes parce qu'il constitue l'expérience la plus haute à laquelle Abhinavagupta ait accédé ; il donne parfaite satisfaction à l'esprit et restitue à l'expression *jīvanmukti* son sens profond de ' liberté vécue en pleine multiplicité '. On le retrouve dans la Bodhapañcadaśikā qui, dès les premiers mots, célèbre le Tout : Cet Un dont l'essence est l'immuable Lumière de toutes les clartés et de toutes les ténèbres aussi, et en qui ténèbres et clartés résident, est le Dieu souverain même, nature innée de tous les êtres (1). Cette essence contient le lien et la libération (14) ainsi que les trois énergies :

1. Cf. Spandasūtra, śl. 3 et 22 sur le *spanda*, acte pur et vibrant.
2. *Svasaṃvidghana* qui équivaut à *vimarśa*, śl. 3.

volonté, connaissance et activité dont elle est la source indifférenciée (15). Sous l'angle de la félicité, le Bhairavastava expose au verset 6 une idée similaire. L'Anuttarāṣṭikā enseigne que, même différenciée, l'illusion n'est autre que la Conscience-sans-second (3) ; et plus loin elle insiste : tout ici-bas, éternel et transitoire, ce qui est pollué par l'illusion et ce qui est pur dans le Soi apparaît glorieux dans le miroir de la Conscience dès que l'on a reconnu le Soi (8). La Paramārthadvādaśikā[1] précise que la Conscience renferme le conscient comme l'inconscient, Śiva étant le suprême firmament, réceptacle de l'alternative : dualisme et non-dualisme, et vide lumineux qui éclaire les distinctions d'existence et d'inexistence. Du point de vue de l'adoration, le Mahopadeśaviṃśatika ne dit pas autre chose : « En qui Tu es toi et moi je suis moi, en qui Toi seul es, et moi je ne suis pas, et en qui il n'y a ni Toi ni moi, à Celui-là je rends hommage » (2). Du point de vue de l'activité on y trouve encore : « Tu te révèles à Ton gré comme un acteur assumant les rôles qui lui sont propres : veille, rêve, sommeil profond, mais en réalité Tu ne joues aucun rôle » (10).

Pour illustrer ce thème fondamental, Abhinavagupta revient dans la plupart de ses œuvres à la métaphore du miroir[2] : évoquée à la quatrième strophe de la Paramārthacarcā, elle est développée dans son Paramārthasāra (12-13) : « De même que des villes et villages variés se reflètent dans le disque d'un miroir comme non différenciés, bien qu'ils se révèlent distincts les uns des autres et (séparés) du miroir également, ainsi procédant de la Conscience immaculée du suprême Bhairava, cet univers, tout en étant lui aussi indifférencié semble séparé (de la Conscience) et fait de parties mutuellement distinctes. »

Pour ces partisans de l'*advaya* — sans second — tels Śaṅkara et Abhinavagupta, se pose le problème de la dualité et de la différenciation ; considérant le différencié et l'indifférencié comme inconciliables, Śaṅkara fait appel à une ' indéfinissable ' nescience *(avidyā)*; pour Abhinavagupta par contre, différencié et indifférencié peuvent se manifester du fait que la Conscience qui les renferme tous deux possède une totale liberté, cachant à son gré l'un pour dévoiler l'autre et vice versa. A Śaṅkara qui soutient que la Conscience en tant que *brahman* revêt des formes variées sans qu'il faille postuler un pouvoir libre et souverain *(īśvaratā)*,

1. Également la stance 10. Cf. Paryantapañcaśikā, śl. 2-4 sur Bhairava. Maître Eckhart disait aussi : « ... l'Essence unifie et enferme tout en soi... Dans cette étreinte générale Tout se résout en Tout, car, là, Tout tient Tout enfermé en soi. Mais en soi-même cela reste quelque chose de non fermé pour soi. » *Œuvres de Maître Eckhart*. Traduction de Paul Petit. Paris, 1942, p. 77.

2. Voir à ce sujet l'explication p. 34 sqq.

Abhinavagupta objecte : « Si l'essence consciente est une et que la dualité a la nescience pour cause, à qui appartient cette nescience ? Au *brahman?* Impossible, lui dont la nature unique est connaissance *(vidyā)*; et il n'y a certes rien d'autre, aucune âme individuelle, à qui elle puisse appartenir. Si vous alléguez sa nature indéfinissable, à qui paraîtra-t-elle sous cet aspect ? ...Vous affirmez que le *brahman* — être *(sat)* — brille de façon indifférenciée en son unité et que la différenciation est due à l'alternative[1] ; mais alors de qui relève l'activité (source) du *vikalpa?* Est-ce du *brahman?* En ce cas, associé à la nescience (il n'est pas omniscient) ; et à quel autre pourrait-on l'attribuer ? Si vous prétendez que la connaissance indéterminée ou indifférenciée *(nirvikalpa)* est réelle tandis que la connaissance déterminée *(vikalpa)* est irréelle, d'où vient une telle distinction ? Toutes deux ne sont-elles pas également manifestes ? Et si vous déclarez irréel le différencié bien qu'il se manifeste, je répondrai que l'indifférencié semble irréel aussi dès que se montre le différencié, car prendre conscience de la fausseté d'une chose est la conséquence d'une prise de conscience opposée ». Et Abhinavagupta de conclure : même si nous sommes d'accord avec vous pour admettre la réalité d'une conscience unique (sans-second), nous ne voyons pas comment pourrait exister une activité revêtant des formes multiples — ce qui marque la présence de l'agent[2] ; mais tout cela devient possible si l'on accepte initiative et liberté en tant que désir d'action. Ainsi le Seigneur de par sa suprême liberté ne se révèle pas totalement libre : il manifeste le sujet limité, dépendant, et à travers lui l'objet perçu. Tel est le pouvoir de l'illusion *(māyāśakti)* du Seigneur[3] qui s'amuse à se mystifier lui-même en sorte que la Conscience du Je parfait, omniprésent, libre, éternel, identique à Śiva, n'est plus vécue.

Il n'y a donc rien à expliquer, puisque le jeu de cache-cache entre Śiva et son énergie relève de la liberté divine. Dans un autre hymne[4] Abhinavagupta montre Bhairava et Bhairavī, identiques par essence, représentés comme *ardhanareśvarī*, mi-homme, mi-femme, qui se plaisent à se distinguer afin de se connaître et de jouir l'un de l'autre ; mais ce jeu d'amour dans la félicité devient par le libre vouloir de Bhairava alternative asservissante au stade de l'individu qui a oublié sa gloire native.

De préférence à *māyā*, illusion, Abhinavagupta utilise dans ses hymnes le terme *moha* que je traduirai autant que possible par

1. *Vikalpa,* pensée qui procède par choix dialectique.
2. Pour le Trika.
3. Je suis ici de près l'I.P.v., vol. II, p. 128 ou II.III.17.
4. Ici p. 87.

confusion ; en effet, par son trouble dû à la non-intuition de notre véritable nature, elle engendre l'erreur en brouillant l'intuition lucide ou conscience de la plénitude de soi. Partout on découvre son empreinte ; qu'il s'agisse du désir : elle fait pencher un des plateaux de la balance grâce aux faux poids de la valeur, et l'égalité d'esprit se perd ; la vie selon l'horizontale s'étirant douloureusement dans le temps et dans l'espace, remplace la pure verticale. De même quant au souffle qui, tiraillé à droite et à gauche, perd l'élan vers le haut, et quant à la volonté, où règnent incertitude et hésitation. De son côté la pensée ne peut trancher les doutes qui l'assaillent ; que l'esprit soit concentré, fixé sur une seule chose aux dépens de tout le reste, son équilibre est compromis, il fait pencher lourdement l'un des plateaux de la balance ; qu'il soit distrait, allant sans répit d'une chose à l'autre, déchiré entre deux possibilités et alors la balance oscille, d'où alternative et dualité incessantes qui le rendent incapable de juger parce qu'il voit le monde et lui-même dans le trouble et la confusion.

Plutôt qu'une ignorance, *moha* est une connaissance limitée de l'essence totale, et donc savoir *(vidyā)*, mais non très pur savoir *(śuddhavidyā)*[1]. Abhinavagupta le déclare dans la Bodhapañcadaśikā : « L'imparfaite connaissance de ce (Bhairava), c'est elle que l'on considère comme Sa liberté, elle, en vérité, la transmigration, terreur des êtres bornés » (11).

La confusion s'établit en trois étapes : « d'abord perception de l'essence comme limitée lorsqu'on s'imagine être soi-même dépourvu de plénitude ; puis vision de la différenciation qui fait désirer comme plénitude les formes qui en sont privées ; enfin son appropriation quand interviennent les tendances inconscientes bonnes et mauvaises. »[2]

Notre pensée, soumise à l'illusion, ne peut appréhender l'essence véritable à laquelle elle surimpose l'alternative du bien et du mal, etc., ne connaissant une chose qu'en l'opposant à une autre. Indifférenciée, la Réalité globale est si simple qu'elle nous échappe. Nous ne devons donc pas la chercher dans le prolongement d'une quelconque de nos activités : on ne peut la saisir ni par l'émotion, ni par la pensée, ni par l'art, ni par une conduite vertueuse, ni au cours d'une recherche intérieure. Religion, théologie, sagesse philosophique, activité artistique, ascèse, en un mot tout ce factice *(kṛtrima)* ne peut conduire à l'Inné. Comment en effet le différencié et le limité aideraient-ils à atteindre le non-différencié et le sans-limite ?

1. Sur l'illusion. Cf ici p. 61 sqq. et p. 67, 74.
2. P.T.v., p. 40-41.

« Mais alors de quelle manière accéder à l'*anuttara?* Est-ce par l'abandon de tout ce qui n'est pas transcendant ou autrement ? Le trouve-t-on dans la délivrance ou dans ce que l'on prend à tort pour la servitude ?[1] ». Par la grâce, et par elle seule, répond Abhinavagupta, fidèle aux Tantra et aux maîtres du Trika. Si avant le don miséricordieux de Śiva on ne découvre nulle part l'insurpassable plénitude *(anuttara)*, dès que l'énergie divine survient avec abondance, on la découvre partout.

La grâce est pure gratuité, liberté totale de Bhairava dont on jouit sans savoir comment, un jour par aventure[2], sans effort ni mérite propres, absorption et contemplation n'étant, elles aussi, qu'un effet de la grâce ; et le maître lui-même agit sous son incitation, se contentant d'écarter les obstacles afin de permettre à la Réalité de resplendir. Pourtant dès qu'on baigne miraculeusement dans l'indifférencié, on peut reprendre pied dans cet univers qui, sans perdre ses caractères distinctifs, trouve sa véritable place à l'intérieur du Tout indifférencié. Le corps et ses organes divinisés étant imprégnés de la tranquillité de la Réalité sans fissure, alors art, poésie, philosophie, conduite vertueuse, prennent un nouveau sens parce qu'ils se détachent sur le fond indéterminé qui leur donne vie et relief.

Si d'une part la Réalité demeure éternellement présente et si, d'autre part, calme et félicité constituent la nature innée de l'homme, l'impureté lui étant originellement étrangère, à quoi peuvent servir les moyens de libération ? Pourquoi s'efforcer de polir le miroir de la Conscience que rien ne peut ternir ?

Abhinavagupta accueille à la fois mystique du perfectionnement, mystique de l'instantanéité et mystique de l'intemporel qu'il a exposées de façon exhaustive, les distinguant avec clarté dans les nombreux volumes du Tantrāloka[3] et dans d'autres de ses œuvres et commentaires.

Ces distinctions dépendent uniquement de la pureté des individus et de la grâce reçue par eux. Les voies graduelles visant à la purification de l'esprit et des sens, s'adressent à des êtres plus ou moins parfaits, soumis à de multiples limitations et jouissant d'une grâce faible ou moyenne. La voie de l'immédiat et du simultané *(yugapat)*

1. Le Parātrīśikātantra tout entier consiste en une réponse à ce *katham*, comment, posé par la Déesse à Śiva, P.T.v., p. 32.

2. *Kathañcit*, en quelque sorte, I.P.V. I.I.1. Cf. ' Por toda la hermosura ', poème de saint Jean de la Croix, où la volonté goûte la Beauté divine « en un je ne sais quoi que l'on atteint d'aventure » (Gústala en un no sé qué
que se halla por ventura).

3. Ch. I, IV et V pour les voies de la purification. Voie de Śiva, ch. III. *Anupāya*, ch. II.

ou voie de Śiva s'offre au yogin déjà purifié ou qui ne requiert aucune purification : sous l'effet d'une grâce intense, il se ramasse en un élan de tout son être qui le soulève instantanément par delà ses limites. Mais du point de vue absolu, celui d'une mystique de l'éternel et de l'intemporel, les voies sont parfaitement inutiles *(anupāya)*.

Il n'y a donc pas d'opposition fondamentale entre ces mystiques pour la raison qu'en Paramaśiva, « Lumière contenant toutes les clartés et toutes les ténèbres »[1], se concilient la marche à la délivrance et l'Un en qui n'existent ni lien ni libération. En tant que Liberté absolue et totale, le suprême Śiva enveloppe les voies progressives, l'accès subit et spontané, et l'Inné — cet *anuttara* « là où point n'est besoin ni de suivre un chemin ni de passer outre », selon une des définitions qu'en donne Abhinavagupta[2].

Faisant allusion aux diverses voies, Abhinava montre comment elles s'équivalent dans le Seigneur : « C'est la dualité, c'est la différenciation, et aussi le Sans-second... de la sorte Parameśvara se manifeste dans sa lumineuse Essence même »[3]. Et d'une manière plus précise, à l'objection : Comment atteindre Śiva à l'aide d'une activité intellectuelle dépendant de la pensée, du moi limité, etc., relevant eux-mêmes d'un état objectif ? Il répond : ces activités intellectuelles inférieures ne sont en effet que les modalités de Śiva ; si, par elles, il dérobe son essence, par elles aussi il dévoile sa propre Splendeur. N'est-il pas dit dans le Mataṅgāda que Śiva remplit les niveaux inférieurs comme les plus élevés ? La lumière de la Conscience brille donc dans ces états[4]. En d'autres termes les *vikalpa* se purifient peu à peu sur un fond indifférencié *(nirvikalpa)* ; sans *vikalpa*, il n'y aurait pas de devenir *(saṃsāra)* et il serait inutile de se purifier ; sans *avikalpa*, on ne le pourrait pas. De toutes façons, que Śiva se lie, qu'il se libère par étapes ou soudain, qu'il jouisse de sa liberté native, ce sont là les rôles qu'il revêt simultanément, le jeu prestigieux auquel il se plaît.

Les rapports entre voies progressives et absence de toute voie s'inscrivent dans la métaphysique générale du Trika[5], entièrement axée sur la distinction des trois énergies divines : volonté, connaissance et activité. En leur essence indifférenciée de béatitude et sous forme de l'unique triangle[6], elles ne sont autres que Parama-

1. Anuttarāṣṭikā, śl. 1.
2. Ici p. 59 et P.T.v., p. 25.
3. *Idaṃ dvaitam 'yaṃ bheda idam advaita ity api |*
prakāśavapur evāyaṃ bhāsate parameśvaraḥ || T.A., II. 18.
4. T.A., I. 222-224.
5. Système des ' triades ', cf. ici le tableau p. 22.
6. *Triśūla*, sur ce triangle du cœur, cf. *La Bhakti*, pp. 34-35 et ici p. 26.

śiva-le-Tout, Réalité ultime par-delà l'extase *(turyātīta)* atteinte sans intermédiaire *(anupāya)*. Dès que l'une d'elles prédomine, elles se distinguent et engendrent les trois moments de la différenciation ; alors l'univers se manifeste ; quand il retourne à l'indifférenciation, elles forment les trois voies principales du Trika.

J'examinerai donc ces voies sous l'angle des trois instants durant lesquels surgissent en une rapide succession les trois énergies qui couvrent, ce faisant, le domaine entier de l'expérience humaine : « Rien n'apparaît qui ne repose dans la triple énergie consciente s'exprimant par je veux, je sais, je fais »[1] ; on ne peut les séparer, car ce qu'un homme désire en *icchāśakti*, il le sait en *jñānaśakti* et l'accomplit en *kriyāśakti*.

Le premier instant, celui du pur sujet indifférencié *(nirvikalpa)*, au-delà du temps et de l'espace, est le moment naissant de toutes les activités, celui d'une sensation immédiate, globale et évidente, qui se manifeste essentiellement comme ' Je ', avant qu'apparaissent connaissance notionnelle et objet connu. L'intensité de la volonté sous forme de désir de voir ou d'agir etc., prédomine dans ce vide éthéré d'où seul émerge un regard de pure Conscience[2].

En ce premier instant où la vie sourd, la multiplicité est en germe puisque tout réside dans le *vyoman* du cœur. Cette vibration initiale du cœur se produit avec une singulière intensité chez un mystique tiré brusquement du *nirvikalpasamādhi*, c'est-à-dire d'une absorption profonde sans pensée. Parmi les aspects variés de cette vibration notons l'intention-choc qui s'ébauche, intention de parler, d'agir, de se remémorer ou de percevoir une chose avec incapacité fugitive de le faire, d'où un rythme vibrant qui contient déjà ce que l'on appréhendera avec clarté à l'instant suivant, et qui a lieu à l'intérieur même de la conscience.

Particulièrement sensible au mystique, cette expérience ne lui est pas exclusive ; en tout être le Je conscient vibre, sans cela ni connaissance, ni activité ne seraient possibles ; mais l'homme ordinaire ne le perçoit pas parce qu'il ne peut s'immerger dans la sérénité de sa conscience.

La métaphysique et la mystique du système Spanda s'inscrivent dans l'expérience du premier instant, celui du Je encore indifférencié : de cette phase suprême découlera la phase subtile de la connaissance, et de celle-ci la phase plus grossière de l'activité, le supérieur

1. *Tacca icchā vā kriyā vā jñānam vā yataḥ sarvaṃ vastu icchāmi karomi jānāmi vā ity evaṃbhūtavimarśaśaktiviśrāntyā vinā na jātucid avabhāti*, P.T., Laghuvṛtti, p. 17, l. 3.

2. *Saṃvinmātradṛgullāsa*, P.T.v., p. 39, l. 13 ou *prāthamikālocana*. Sur ces trois moments, cf. M.M., pp. 36-37.

contenant toujours, selon le Trika, l'état inférieur en une cascade d'efficience décroissante (P.T.v., p. 80 et S.n., p. 4, l. 15).

Le second instant où prévaut l'énergie cognitive *(jñānaśakti)* donne lieu à la perception différenciée au niveau des alternatives et des notions (vikalpa) ; cherchant à connaître, on se saisit des caractères distinctifs et, ce faisant, on quitte la plénitude indifférenciée du Je et le repos en soi-même. Le tu remplace le Je.

Le troisième instant progresse davantage vers l'objectivité différenciée : l'objet en relation, construit dans l'espace et dans le temps, projeté hors du sujet et de sa connaissance, sert à des fins pratiques. Tel est l'objet connu de la sphère de l'activité *(kriyāśakti)* ' il ' face au ' tu ' et au ' Je '.

A ces trois moments s'apparente une triple vision de l'univers :

1. Intériorité *(antaratva)* de la sphère du sujet connaissant ; le Je y brille en sa pureté et le monde indifférencié existe comme la vibration consciente du suprême Sujet.
2. Perceptibilité *(grāhyatva)* de la sphère de la connaissance ; l'univers manifesté dans la seule pensée est perçu intérieurement en tant qu'impressions de plaisir et de douleur ; et nous savons que de nous il procède puisqu'il dépend de notre manière d'appréhender les choses. Il diffère donc pour chaque individu.
3. Extériorité *(bāhyatva)* de la sphère de l'objet connu ; le monde qui apparaît comme extérieur est pour tous identique et relève principalement de notre activité[1].

D'après le Samuccayatantra : « Cet univers se trouve intégralement en Śiva, en l'énergie et dans l'individu *(nara)*, qu'il s'agisse des activités des insectes ou de celles des omniscients »[2]. Ainsi le monde réside tantôt dans le pur sujet *(pramātṛ)*, tantôt dans la connaissance *(pramāṇa)* et tantôt dans le connaissable *(prameya)* ; jamais il ne disparaît, qu'il soit latent à l'intérieur du sujet conscient ou qu'il soit projeté à l'extérieur, de multiples façons.

Quant aux voies libératrices répondant à ces trois instants et mettant respectivement en œuvre les trois énergies, une brève explication suffira puisque les hymnes préconisent le seul *anupāya*, se contentant de faire allusion aux voies supérieures. Ces trois voies ont pour but d'étendre la Conscience, de la rendre plus lucide, chacune en son domaine particulier[3].

1. T.A. IX, p. 10, comm. śl. 7. Sur les trois personnes P.T., p. 79 à 80.

2. *Naraśaktiśivāveśi viśvam etat sadā sthitam | vyavahāre kramīṇāṃ ca sarvajñānāṃ ca sarvaśaḥ ||* Cité par Abhinavagupta dans le *vivaraṇa* à la P.T., p. 80.

3. T.A., I. 156. Abhinavagupta définit *mokṣa* comme *svarūpa prathana*, expansion de sa propre essence identique à la conscience. Cf. l'article du Swāmi Lakṣman paru dans la revue indienne *Vitasta* en août 1966, p. 81. Sur les trois voies, cf. M.M., p. 42 sqq.

1. *Śāmbhavopāya*, voie de Śiva ou du sujet conscient, s'exerce par-delà la pensée *(nirvikalpa)*; elle aiguise et élargit la conscience de la volonté propre au premier instant de l'acte ou de la sensation, instant libre encore immergé dans le Je. Pour s'établir définitivement dans l'indifférenciation exempte de pensée s'offrent à l'intérieur même de cette voie trois itinéraires débouchant sur la Conscience universelle : A. *Parāmarśa.* Reçoit le sceau de Śiva *(śāmbhavamudrā)* celui qui voit en lui-même et sans *vikalpa* tous les phonèmes du premier *A* au dernier *H*, fusionnant en un point, le *bindu*, *aṃ*, liberté dans l'acte de connaissance, d'où le *mantra aham*, Je[1]. Il prend conscience que phrases, mots et phonèmes sont identiques à l'*anuttara:* la phrase d'abord brisée en mots, ces mots désintégrés en sons, ces derniers se perdent dans le Son ultime dépourvu de toute sonorité. Il sait alors qu'il crée l'univers intégralement en lui-même sous forme de sons. B. *Pratibimba*, sous forme de reflet. Le yogin demeure attentif à ses activités cognitives et sensorielles comme se reflétant dans le miroir de sa propre conscience[2] ; si sa vigilance ne fléchit pas un seul instant, il pénétrera dans l'universelle Conscience. Il devient alors maître et protecteur de l'univers reflété en lui-même. C. *Pūrṇāhantā*, afin d'atteindre le Je en sa plénitude, ou affermir et dilater la conscience vigilante du Je, le yogin prend de fermes assises dans l'élan du Je au premier instant de tous les mouvements de la connaissance et de l'activité. « Il voit l'univers entier se fondre dans le Soi plein de la flamme de la grande illumination perpétuellement surgissante »[3]. Tel est *bhairava* apaisé, supérieur aux deux phases précédentes de création et de sustentation.

2. *Śāktopāya*, voie de l'énergie, développe la conscience dans le champ de la connaissance *(pramāṇa)* et se situe au second instant. Elle purifie les pensées *(vikalpa)* en vue de mettre un terme à la constante alternative et d'atteindre l'unité sous-jacente. Afin de restituer à la conscience sa nature universelle, son dynamisme et son acuité originelle, le yogin s'absorbe en une seule idée : ' je suis la conscience universelle ' ; sa vigilance doit être telle qu'aucune autre pensée ne vienne briser la chaîne de sa conscience[4]. Mais une absorption analogue peut se produire spontanément lors d'émotions violentes, colère, amour, terreur, etc., quand, sous l'effet d'une extrême excitation[5], tout bouge, tout frémit, les structures habituelles se dissocient tandis que s'effondrent notions et bavardages,

1. Cf. ici p. 45 et citation du T.A., III.26.
2. Cf. ici p. 41.
3. *Sadoditamahābodhajvālājaṭilatātmani | viśvaṃ dravati mayyetad iti paśyan praśāmyati*, T.A., III. śl.285.
4. T.A., IV., śl. 3 à 7.
5. Cf. M.M., p. 31, 41.

impressions du passé, projets d'avenir, cette croûte superficielle de l'être formant un insurmontable écran. Acculé au réel, en une expérience immédiate, sans possibilité de choix, bloqué sur le moment présent vécu en toute son intensité, la personne entière du yogin vibre à l'unisson, et le miracle peut se produire : l'excitation naturelle redevenant énergie divine.

Ou encore, en présence de deux idées, un yogin fixe sa pensée dans l'intervalle et s'il effectue une percée à leur jonction, quittant soudain la dualité, il parvient à l'unicité de la Conscience[1]. *Śāktopāya* est la voie des attitudes mystiques *(mudrā)* et des formules *(mantra)* dont l'efficience se ramène à celle d'une intuition unique, fulgurante, confinant à l'illumination du pur Sujet conscient ; en d'autres termes, le mouvement de la pensée discursive, lâche et fluctuant recouvre tout à coup sa nature d'acte libre et vibrant.

3. *Āṇavopāya* ou voie de l'individu appartient au troisième instant, celui du connu *(prameya)* et de la totale différenciation ; elle insiste sur l'effort, car elle cherche à éclaircir et à élargir la conscience de l'activité, grâce à de multiples pratiques : *karaṇa* quant aux organes de la perception et de l'action, *uccāra* quant aux souffles dans l'inspiration et l'expiration, contemplation *(dhyāna)* pour la pensée fixée à l'intérieur du cœur, méditation sur les aspects de la divinité[2], etc.

Dans l'hymne intitulé ' Offrande de sa propre expérience ', Abhinavagupta évoque implicitement les phases marquantes de ces trois voies ; pourtant le yogin ne s'élève pas du niveau inférieur au niveau supérieur comme on s'y attendrait ; bien au contraire il part de la révélation de l'*ātman* pour revenir vers les plans inférieurs afin de les intégrer au Soi[3]. Au premier moment *(pūrvakoṭi)*, le yogin, reposant en sa propre essence, y entrevoit le monde environnant quand il jette un premier coup d'œil autour de lui ; il jouit d'une expérience immédiate, à même le Je et sans notions *(nirvikalpa)*. Au second moment il cherche à percevoir et, accédant à la sphère de la connaissance, il appréhende les choses de façon distincte. A l'ordinaire, si l'on cherche à s'emparer de quelque chose afin de connaître, on se prive nécessairement de l'Essence indifférenciée ; mais au cas présent le yogin conserve la conscience du Soi qu'il fait pénétrer dans la connaissance de son propre corps et dans celle des choses. Au troisième moment il l'intègre à son activité pratique, au niveau de l'objet connu, dans le but d'utiliser celui-ci à des fins pratiques. Il efface ainsi les ultimes vestiges de

1. Cf. V.B. śl. 61-62 et M.M. śl. 56, p. 163 sqq.
2. Cf. le Dehasthadevatācakrastotra, ici p. 87.
3. C'est là l'*uccāra* du Soi conscient mentionné dans le Tantrāloka V. 62.

l'ignorance et de la projection erronée vers l'extérieur en imprégnant toujours plus de sa propre conscience et son corps et le monde[1], d'où sa liberté à tous égards. Quand le tour complet est achevé, l'univers parvenu au diapason du Soi baigne en *anupāya*, les voies s'annulant d'elles-mêmes, et la non-voie se confond avec la libre spontanéité de Śiva. En cet ineffable *anupāya*, douleur, plaisir, lien et libération ne font qu'un ; tout y est sans forme, soustrait au temps. Les trois énergies s'unifient dans la félicité *(ānanda)* et s'y dissolvent[2].

Alors, ayant retrouvé ses assises en son éternelle essence, le yogin découvre avec émerveillement que jamais il n'a quitté le domaine de la béatitude : « Par delà la voie de Śiva... il y a la suprême Connaissance qui évince tous les moyens, c'est l'*anuttara*, repos sans égal dans l'énergie pleine de félicité »[3].

Abhinavagupta consacre le second chapitre du Tantrāloka à l'*anupāya*, en vue, dit-il, « de discriminer le domaine de l'Insurpassable *(anuttaradhāman)* » (śl. 50). La Réalité même de la Conscience resplendissante de son propre éclat n'a pas à être révélée par des voies ou des procédés. Quel que soit le moyen — interne ou externe — il ne peut être que l'essence innée de Śiva, sa pure et simple nature lumineuse (15). Si le moyen invoqué est inconscient, il n'a pas de véritable existence et ne peut servir d'intermédiaire ; et s'il est conscient, il n'a rien d'un moyen, c'est l'*anupāya*, Réalité immédiate (9-10).

En ce cas, Śiva étant pure lumière, évidence même, conscient de soi et par soi, « ne brille-t-il pas comme sujet percevant dans le cœur de tous les êtres ? Oui, répond Abhinavagupta, mais bien qu'il y brille, il n'est pas véritablement appréhendé, assimilé de façon intime par le cœur et ce qui n'est pas assimilé par le cœur, même existant, c'est comme s'il n'existait pas, ainsi les feuilles et l'herbe (du chemin pour quelqu'un) qui passe sur un char. »[4] Il n'y

1. *Loka* et même *viśva* désignent en premier lieu le monde des humains et en second lieu la nature et les choses. Il s'agit donc ici d'un yogin en contact avec les autres hommes, de la manière dont il les perçoit ou réagit à leur égard, ainsi que des événements qui le touchent.

2. Ruysbroeck dit de même : « Dans cette simplicité toute pure de l'essence divine il n'existe ni connaissance, ni désir, ni activité ; car c'est là un abîme sans mode où n'atteint jamais aucune compréhension active. » *Le Royaume des Amants*, ch. IV. Trad. J.-A. Bizet, p. 147. C'est la nudité et le sans-voie où l'on accède à la plus haute des béatitudes. Dans le *Livre de la suprême Vérité* (ch. X), il s'étend sur l'éternelle félicité divine dont dépendent ciel et terre, vie et être, d'où jaillissent la grâce et la gloire.

3. T.A., I., śl. 242, p. 255. *Tato 'pi paramaṃ jñānam upāyādivivarjitam | ānandaśaktiviśrāntam anuttaram ihocyate ||* La pure félicité qui résulte de cette ineffable fusion est ce qui caractérise l'*anupāya*.

4. *Nanu grāhakarūpaṃ sarvasya hṛdaye sphurati.. | satyaṃ sphuritam api na tattvato hṛdayaṅgamī bhūtaṃ | hṛdayaṅgamī bhāvena vinā bhātam apy abhātam eva rathyāgamane tṛṇaparṇādivat |* Laghuvṛtti, p. 3, l. 1.

a donc pas de compréhension profonde, pas d'assouvissement, aucun pouvoir surnaturel, ni de réelle liberté.

Tout est toujours là sitôt l'identité reconnue ; obstacles sur la voie et moyens utilisés s'évanouissent comme s'ils n'avaient jamais existé ; mais ne fallait-il pas qu'ils existassent pour que cela fût possible ? De même si l'on ne fait rien, la Réalité demeure perpétuellement présente sans que l'on puisse néanmoins en jouir, comme un trésor oublié[1], depuis toujours évident et source pourtant d'une incroyable stupeur lorsqu'on s'en avise. Tel est le paradoxe de la mystique ; de là procèdent les apparentes contradictions d'Abhinavagupta que l'on peut réduire en distinguant à sa suite deux acceptions du terme *anupāya:* pris au sens strict ou au sens de moyen très réduit. Dans le premier cas il se confond avec la Réalité elle-même, l'*anuttara*, et relève, non de la pratique, mais d'une pure théorie, d'une sorte de logique spirituelle. L'Anuttarāṣṭikā abonde en ce sens : « Écoute ceci, ne prends ni ne laisse, tel que tu es, jouis heureusement de tout (1), demeure bien établi en toi-même (2) ». « Tout est essence très pure éprouvée par soi-même. Ainsi ne te fais pas de soucis inutiles (3) ».

En effet, l'on n'acquiert pas une chose nouvelle, au contraire l'illusoire surajouté au Réel se dissipe comme par enchantement et laisse l'Ineffable *(anuttara)* à découvert. Alors que dire davantage sur l'*anupāya* en tant qu'absence totale de voie ? Si l'on veut en parler, il faut descendre d'un échelon et lui donner le sens de moyen extrêmement réduit[2]. Abhinavagupta examine d'abord les pratiques avec lesquelles il ne faut pas le confondre : est-ce la concentration *(avadhāna)?* Sur quoi se concentrera-t-on ? sur la plénitude ? inutile car il faudrait être la plénitude pour en tirer profit ; sur son absence ? en ce cas la concentration sera stérile, ne pouvant mener à la plénitude (śl. 12). Est-ce le yoga ou une autre forme d'activité ? Le mouvement des organes auquel il est associé ne peut avoir lieu dans la plénitude ; n'existant que par l'*anupāya*, le yoga ne peut servir d'intermédiaire conduisant à lui. Si l'on soutient qu'il a pour fin de révéler l'*anupāya*, comment serait-ce possible, puisque pour appréhender ce qui brille par soi-même, le moyen de cette appréhension n'est autre que cet éclat même (9) !

Abhinavagupta vise ici de son ironie les niais qui essaient de distinguer l'Essence à l'aide d'un moyen direct comme si l'on utili-

1. Cf. ici p. 57.

2. *Alpopāyatva* II, p. 3, l. 4 comm. au śl. 2. Abhinavagupta le comprend ainsi dans l'I.P.v. comme une reconnaissance de soi en tant qu'omnipotent, omniscient et identique au Seigneur ; et dans le P.T.v. comme une prise de conscience du *mantra SAUḤ* ou germe du Cœur.

sait un insecte phosphorescent pour voir le soleil (14). « En fait celui qui reçoit avec abondance la grâce intense du Seigneur sans qu'aucun effort personnel ne joue, réalise spontanément la terre de Paramaśiva ou domaine du Cœur. Et l'effort, simple manifestation de l'illusion obscurcissante, ne peut être le moyen de connaître la pure Lumière par-delà l'illusion... »[1].

Puisque ni connaissance discriminatrice, ni contemplation, ni yoga, ni raisonnement n'offrent aucun secours non plus que vertu ou mérite, ce moyen se ramène à une transmission de la grâce de maître à disciple : le maître est immergé dans la Conscience bhairavienne — donc en *anupāya* — et le disciple, très pur, libéré de tout *vikalpa*, bénéficie d'une grâce des plus intenses[2]. Sa seule discrimination consiste à repousser toute discrimination, à ne pas chercher à discerner bien et mal, libération et servitude, etc. Il a pris conscience qu'aucun chemin ne conduit à Śiva, ni connaissance ni adoration, et qu'il n'y a rien à faire pour l'atteindre, Lui le trop Proche, pas même à s'élancer vers lui, vu qu'en lui tous les chemins s'achèvent. Ainsi convaincu de sa propre impuissance, il compte uniquement sur la grâce divine qui le conduira au maître en *anupāya* et celui-ci, sans effort, lui permettra de pénétrer dans la Conscience plénière. Il rend hommage de la sorte à sa Conscience bhairavienne comme à la plénitude qui se passe de moyens d'approche[3], se gardant soigneusement de faire d'elle un objet ou de connaissance ou d'adoration. Et lorsqu'il rencontre ce maître, il a la certitude que celui-ci baigne dans la Réalité et peut sans intermédiaire lui accorder le suprême ' *darśana* ', une telle conviction intuitive étant ici indispensable[4].

La compénétration du maître en *anupāya* et du disciple qui en est digne se produit de façon immédiate ; ce n'est pas une expérience répétée (II. śl. 2) ; une seule parole du maître suffit souvent pour que le disciple jouisse de cette éternelle compénétration[5]. Ou

1. *Yady apy āyātadṛḍheśvaraśaktipātasya svayam eveyam iyatī paramaśivabhūmir abhyeti hṛdayagocaraṃ na tv atra svātmīyaḥ puruṣakāraḥ ko 'pi nirvahati* | ...I.P.v. I.I.1, p. 7.

2. *Tīvratīvraśaktipāta*, comm. p. 7, l. 9. Il s'agit, notons-le, d'une chute de la grâce, tandis que dans l'*anupāya* pris au sens strict, on repose toujours dans la grâce ou, plus exactement, dans la gloire de Śiva.

3. Traitant de ces êtres immaculés, Abhinavagupta précise : *Tatra ye nirmalātmāno bhairavīyāṃ svasamvidam* | *nirupāyām upāsīnās tadviddhiḥ praṇigadyate* || II.7.

4. Pour ce type de transmission, si l'on peut la nommer telle. Il sait que la connaissance mystique possédée par le maître n'a de valeur que par l'*anupāya*, II, p. 10. Sur le maître et sa transmission cf. dans Hermès n° 4, 1967, mon article : *La transmission mystique dans le Shivaisme du Cachemire*, p. 158-175, en particulier p. 165 sur la communion immédiate.

5. Tantrasāra, ch. II, début. Cf. T.A. IV, 203, p. 234. Cf. I.P.v. I.I.1 fin du comm.

encore le disciple contemple son maître en *anupāya* et s'identifie à lui « comme on allume une lampe à une autre lampe »[1] ; il brille ensuite du même éclat que lui. Cette compénétration se traduit en pure béatitude.

L'*anupāya* concerne aussi les êtres qui, purifiés par la félicité de la Conscience, ont eu accès au chemin de l'Insurpassable *(anuttara)* et ne dépendent plus d'aucun moyen (II.śl. 34). Demeurant dans une parfaite béatitude, ils goûtent partout une même saveur[2]. L'ensemble des choses se manifeste intégralement à eux comme (toujours) égal et, bien que visible, absorbé dans le feu de la Conscience bhairavienne[3]. « Pour eux, déclare Abhinavagupta, bonheur, douleur, angoisses, doutes, pensées dualisantes se perdent totalement dans la parfaite absorption indifférenciée » (śl. 36).

C'est parce qu'ils sont plongés dans la Réalité immédiate atteinte sans intermédiaire que les choses quoique présentes se consument dans la fournaise de l'unité divine[4] ; purifiées, transfigurées et rendues subtiles par le feu de la Conscience, elles rayonnent d'une vie nouvelle. Car cet immense feu embrase et dévore sans distinction, ramenant tout au sein de l'indifférenciation : l'homme, ses tendances, sa pensée, ses organes, ainsi que le monde par lui

1. « ...*Dīpād dīpam ivoditam* » cit. du comm. T.A. II, p. 34, l. 10, śl. 40.

2. T.A. II. com. p. 28-29. Dans *La Pierre brillante*, ch. IX (et dans tous ses autres ouvrages) Ruysbroeck écrit des pages admirables sur « la rencontre essentielle avec Dieu sans interruption et sans moyen, dans la nudité de notre nature ». C'est le sans-voie « abysmal waylessness », « où brille perpétuellement le simple rayon de la Splendeur de Dieu, où nous avons nos assises et qui nous tire hors de nous-mêmes jusque dans la sur-essence... l'Esprit divin en nous consumant nous anéantit en son ipséité. » Et dans le goût de la vie éternelle « nous sommes engloutis par-delà la raison et sans raison dans la quiétude profonde de la divinité ; et ceci doit être éprouvé par soi-même et de nulle autre façon. Comment, où, pourquoi ? ni raison ni pratique n'arrivent à le savoir, car nous ne pouvons ni appréhender ni comprendre le Bien abyssal que nous goûtons ni entrer en lui par nous-mêmes ou au moyen de nos exercices ». « C'est donc sans voie et sans manière, dit-il, que Dieu se donne dans l'union sans intermédiaire. » Il écrit encore à la fin des *Noces Spirituelles* que ce mode consiste à s'élever au-dessus de toutes choses à une entière disponibilité et détourne l'homme de toute préoccupation à l'égard des choses, l'élevant au-dessus de toute activité et de toute vertu. Une telle union est pour Ruysbroeck comme pour Abhinavagupta « insondable béatitude, béatitude tellement unique et sans voie que toute distinction s'évanouit ». *Livre de la suprême Vérité*, ch. XII. N'est-ce pas à cela qu'aspirait aussi Al-Ḥallāj quand il chantait : « Unifie-moi, ô mon Unique (en Toi) en me faisant vraiment confesser que Dieu est un, par un acte où aucun chemin ne serve de route ! », *op. cit.*, Diwān, p. 76.

3. *Teṣām idaṃ samābhāti sarvato bhāvamaṇḍalam* |
puraḥstham eva saṃvittibhairavāgnivilāpitam || II.35.

4. Telle est la perception du multiple dans le *nirvikalpa*. Ruysbroeck dit au sujet des contemplatifs « transformés au point de ne plus faire qu'un avec la divine clarté » : « Ils contemplent Dieu et toutes choses, sans distinction, d'un simple regard dans la divine clarté. C'est ici la forme de contemplation la plus noble et la plus utile à laquelle on puisse parvenir en cette vie. » Fin des *Noces*, J.-A. Bizet, *op. cit.*, p. 360.

perçu. Pourtant si les choses se consument au fur et à mesure de leur apparition, surgissant du Je et y retournant, elles ne disparaissent pas ; au contraire, l'être purifié a la vision d'un monde immaculé, vibrant et glorieux comme lui puisqu'il en est la source.

Tel est le sens profond d'*anuttara:* la diversité toute entière resplendissant en sa nature réelle en tant qu'inexprimable absolu qui échappe aussi bien à l'immanence qu'à la transcendance, toute dualité évanouie, dans l'identité parfaite de Śiva et de l'énergie[1].

Les simples conseils donnés par Abhinavagupta prennent leur valeur à la lumière de ce brasier unique : en toute chose perçue, dit-il, il faut rester éveillé à sa véritable nature, la Conscience[2] ; ou de façon plus explicite, « percevoir la non-différence dans les divers aspects d'un objet donné, et l'on constatera qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre vie pratique et absorption dans l'essence du suprême Seigneur. »[3]

Puisque le donné est identique à l'*anuttara*, Insurpassable[4], c'est de lui qu'il faut partir et ne jamais le repousser. En tout ce qui s'écoule, ne voir que la Conscience, sans rien capter à son profit, sans devenir la proie de l'émotion. Dans l'émotion la plus intense, rester attentif à la vibration propre au seul Je et apte à le révéler. Mieux encore, dans l'illusion même, ne voir qu'un divertissement de Śiva. Ceci, néanmoins, n'est possible qu'en l'absence de soucis, d'agitation, en laissant tomber l'attachement au moi, à ses biens matériels et à ses biens spirituels, tel le désir du *samādhi* et les préoccupations qui l'accompagnent. Il faut savoir aussi de quelle manière s'effectue le passage de l'indifférencié au différencié, comment à partir de l'Unité on forge à chaque instant une multiplicité.

On peut, ces conditions remplies, se tenir apaisé à leur point de jonction, au Centre universel, dans l'élan de la *bhairavīmudrā*[5], prompt à faire surgir, à son gré et en connaissance de cause, le différencié hors de l'indifférencié puis à l'y replonger. Tout alors se révèle comme la libre expression du Je absolu.

Tel est le thème que développent hymnes et opuscules d'Abhinavagupta.

1. P.T.v., p. 21-22.
2. Anuttarāṣṭikā, śl. 5.
3. *Ghaṭagatābhāsabhedābhedadṛṣṭir eva ca paramārthādvayadṛṣṭipraveśe upāyaḥ samavalambanīyaḥ na tu vyavahāro 'py ayaṃ parameśvarasvarūpānupraveśavirodhī -iti pratipāditam* | I.P.v II.III.13, vol. II, p. 117.
4. P.T.v., p. 21-22.
5. Cf. ici p. 46.

PARAMAŚIVA

pūrṇāhantā......	*jagadānanda*........................	*anupāya*
Je absolu	félicité cosmique	non-voie

MANIFESTATION

śiva.......	Je....	1er instant....	*pramātṛ*.........	*icchāśakti*...........	*antaratva*.......	*śāmbhavopāya*
			sujet connaissant *nirvikalpa*	volonté	intériorité	voie de Śiva
śakti.......	tu....	2e instant....	*pramāṇa*.......	*jñānaśakti*...........	*grāhyatva*.......	*śāktopāya*
énergie			connaissance *vikalpa*	énergie cognitive	perceptibilité	voie de l'énergie
nara.......	il.....	3e instant....	*prameya*.......	*kriyāśakti*...........	*bāhyatva*......	*āṇavopāya*
homme			objet connu	énergie-activité	extériorité	voie de l'individu

BODHAPAÑCADAŚIKĀ

1. Anastamitabhārūpas tejasāṃ tamasām api |
   ya eko 'ntar yad antaś ca tejāṃsi ca tamāṃsi ca ||

2. Sa eva sarvabhūtānāṃ svabhāvaḥ parameśvaraḥ |
   bhāvajātaṃ hi tasyaiva śaktir īśvaratāmayī ||

3. śaktiś ca śaktimadrūpād vyatirekaṃ na vāñcchati |
   tādātmyam anayor nityaṃ vahnidāhikayor iva ||

4. Sa eva bhairavo devo jagadbharaṇalakṣaṇaḥ |
   svātmādarśe samagraṃ hi yacchaktyā pratibimbatam ||

5. tasyaivaiṣā parā devī svarūpāmarśanotsukā |
   pūrṇatvaṃ sarvabhāveṣu yasya nālpaṃ na cādhikam ||

6. eṣa devo 'nayā devyā nityaṃ krīḍārasotsukaḥ |
   vicitrān sṛṣṭisaṃhārān vidhatte yugapad vibhuḥ ||

7. atidurghaṭakāritvam asyānuttamam eva yat |
   etad eva svatantratvam aiśvaryaṃ bodharūpatā ||

8. paricchinnaprakāśatvaṃ jaḍasya kila lakṣaṇam |
   jaḍād vilakṣaṇo bodho yato na parimīyate ||

9. evam asya svatantrasya nijaśaktyupabhedinaḥ |
   svātmagāḥ sṛṣṭisaṃhārāḥ svarūpatvena saṃsthitāḥ ||

10. teṣu vaicitryam atyantam ūrdhvādhas tiryag eva yat |
    bhuvanāni tadaṃśāś ca sukhaduḥkhamatir bhavaḥ ||

11. yad etasyāparijñānaṃ tatsvātantryaṃ hi varṇitam |
    sa eva khalu saṃsāro jaḍānāṃ yo vibhīṣakaḥ ||

12. tatprasādarasād eva gurvāgamata eva vā |
    śāstrād vā parameśasya yasmāt kasmād upāgatam ||

13. yat tattvasya parijñānaṃ sa mokṣaḥ parameśatā |
    tat pūrṇatvaṃ prabuddhānāṃ jīvanmuktiś ca sā smṛtā ||

14. Etau bandhavimokṣau ca parameśasvarūpataḥ |
na bhidyete na bhedo hi tattvataḥ parameśvare ||

15. ittham icchākalājñānaśaktiśūlāmbujāśritaḥ |
bhairavaḥ sarvabhāvānāṃ svabhāvaḥ pariśīlyate ||

16. sukumāramatīñ śiṣyān prabodhayitum añjasā |
ime 'bhinavaguptena ślokāḥ pañcadaśoditāḥ ||

QUINZE STANCES SUR LA CONSCIENCE

1-2. Cet Un dont l'essence est l'immuable[1] Lumière de toutes les clartés et de toutes les ténèbres, en qui clartés et ténèbres résident, c'est le Souverain même, nature innée de tous les êtres ; la multitude des choses[2] n'est rien d'autre que son énergie souveraine.

3. Et l'énergie ne se pose[3] pas comme séparée de l'essence de celui qui la possède. Il y a éternellement identité des deux comme du feu et de son pouvoir de brûler[4].

4. Lui, le Dieu Bhairava, a pour caractéristique de maintenir l'univers tout entier reflété, grâce à cette énergie, dans le miroir de son propre Soi.

5. Elle, la suprême Déesse, s'adonne à la prise de conscience de l'essence de celui même dont la plénitude en tout ce qui existe n'augmente ni ne diminue.

6. Ce Dieu s'adonne éternellement au plaisir de jouer avec cette Déesse ; omniscient, il suscite de façon simultanée les diverses émissions et résorptions.

7. Telle est son incomparable activité, éminemment difficile à accomplir ; telles, sa liberté, sa souveraineté, son Essence consciente de soi.

8. Certes une lumière consciente limitée caractérise l'inconscience ; par contre la Conscience n'a pas pour caractéristique l'inconscience parce qu'elle n'a pas de limite[5].

9. Ainsi les émissions et résorptions se manifestent à cause de leur propre essence[6] à l'intérieur du Soi, elles dont la différenciation

1. Textuellement ' qui jamais ne se couche '.

2. L'objectivité toute entière.

3. *Vañch-* aspirer, affirmer, au sens habituel de désirer, ne peut être ainsi traduit, car à ce stade élevé il n'y a pas de désir ; l'énergie se sait inséparable de Śiva, elle ne peut être séparée de lui et ne le sera pas. Plus bas seulement, en *icchā*, il y aura volonté, intention.

4. Cf. V.B., śl. 19.

5. Ce verset est fréquemment cité par Abhinavagupta lui-même dans son Mālinīvijayavārtika I.371-372 (avec variante *mita* | *paricchinna*, il y nomme ces strophes *Prabodhapañcadaśikā*) aussi I.P.vivṛtivimarśinī, vol. II, p. 7 et vol. III, p. 25.

6. On pourrait aussi comprendre qu'elles se manifestent comme la propre Essence de Śiva — ce qui revient d'ailleurs au même — elles n'ont d'autre essence véritable que l'être libre.

dépend des énergies spécifiques de Celui qui est (essentiellement) libre.

10. Leur extrême diversité, ces mondes en haut, en bas, intermédiaires et ce qui les constitue, voilà l'existence[1] douée de plaisir et de douleur.

11. L'imparfaite connaissance de ce (Bhairava)[2], c'est elle que l'on considère comme Sa liberté, elle, en vérité, la transmigration, terreur des êtres bornés[3].

12-13. Inclination de Sa grâce, tradition du maître ou traités religieux, que par l'une ou l'autre de ces approches s'éveille la Connaissance parfaite de la Réalité — le Seigneur suprême — voilà la délivrance, la plus haute souveraineté, la plénitude des êtres illuminés, voilà encore ce que l'on nomme libération en cette vie.

14. En réalité aucune différenciation n'existant en Parameśvara, ces deux, lien et libération, ne sont nullement séparés de l'Essence du Seigneur suprême.

15. Ainsi entre-t-on en contact de façon répétée avec Bhairava, nature innée de toute chose, qui repose sur le lotus du trident formé par les énergies : connaissance, activité subtile[4] et volonté.

Abhinavagupta a composé ces quinze versets afin d'éclairer instantanément les disciples à l'esprit délié[5].

1. *Bhava* synonyme de *saṃsāra*, le monde du devenir qui retient prisonniers les ignorants.

2. Sur lequel reposent émissions et résorptions des mondes.

3. *Jaḍa*, au 8 également, lourd, inerte, insensible et stupide, d'où conscience bornée.

4. *Kalā* désigne ici l'activité subtile avant toute différenciation grossière ; elle deviendra ensuite activité ordinaire *(kriyā)*.

5. *Sukumāra*, leur pensée est fine, délicate, vive et subtile ; ils réalisent de façon instantanée ce que leur maître leur indique à demi-mots ou d'un clin d'œil. Que celui-ci affirme : ' tu n'es pas asservi ' et ils perçoivent aussitôt leur libre nature. Mais on peut encore comprendre : ' ceux dont la pensée n'est pas arrivée à maturité ', *añjasā* prendrait alors le sens de ' correctement '.

Commentaire

Abhinavagupta commence par poser la non-dualité telle que l'entend le système Trika : à savoir Paramaśiva-le-Tout, Lumière immuable, source des clartés et des ténèbres de ce monde, image à laquelle il accorde une valeur métaphorique puisqu'on la retrouve dans la stance d'introduction de sa Laghuvṛtti ; il y salue la Splendeur sans pareille, clarté de (toutes) les clartés et ténèbre de (toutes) les ténèbres, contenant au plus haut degré et clartés et ténèbres[1]. Il ne chante donc pas une lumière sans ombre, sans vie. Si Paramaśiva n'était pas la lumière éclairant d'une manière ineffable les ténèbres de l'ignorance, comment prendrait-on conscience de ces ténèbres ? Ainsi tout sujet conscient, en quelque état qu'il se trouve, maître ou disciple, ou bien engagé dans les affaires temporelles, toujours et en tout ce qu'il fait, participe à ces activités à l'intérieur[2] de cette suprême Conscience ; mais comme il n'en a pas une appréhension distincte, il l'ignore. Ne constate-t-on pas une chose analogue lorsqu'on a pleuré durant le sommeil ou l'ivresse sans en garder le souvenir au réveil ? Avec surprise on se rend compte de cet état si une autre personne vous l'apprend ou si subsistent dans le corps certains symptômes, tels des sanglots. A noter pourtant une différence : dans le sommeil on ne voit pas d'objets distincts parce que l'on repose en pleine inconscience *(moha)* tandis que dans le quatrième état où persiste la conscience, on ne les perçoit pas en raison de l'identité du sujet connaissant et de l'objet connu[3].

Il reste alors à expliquer de quelle manière clartés et obscurités se jouent dans la lumière unique. L'énergie *(śakti)* qui les engendre n'est pas séparée de son possesseur, Śiva, de même que le pouvoir de brûler ne se distingue pas du feu. En Lui — miroir lumineux — elle reflète l'univers différencié. S'y déployant en ombres mouvantes, le monde cache la splendeur du miroir sans en ternir complètement l'éclat, car c'est la lumière divine qui rend les ombres visibles. Ainsi l'énergie de la Conscience donne vie aux diverses expériences psychiques et, s'il est vrai que ces expériences obscur-

1. *Yatra tejasi tejāṃsi tamāṃsi ca tamasy alam |*
tejāṃsi ca tamāṃsy etad vande jyotir anuttaram ||

2. *Anupraviśya*, text. après être entré, ' de l'intérieur ' est préférable puisqu'on ne sort jamais de la Conscience.

3. P.T.v., résumé de la p. 10.

cissent la lumière indivise[1], elles en attestent aussi la manifestation. A l'occasion d'autres hymnes j'approfondirai cette métaphore si riche du miroir, fréquente dans les œuvres d'Abhinavagupta : le très pur miroir, Śiva, réfléchit l'univers en sa totalité et de façon globale, mais il le maintient en lui-même seulement comme un reflet. Malgré cette atténuation, le terme ' maintenir ' évoque aussitôt la dualité de soutenant et de soutenu, ce que le langage et la pensée discursive ne peuvent absolument pas éviter. Il s'agit en réalité d'un jeu entre Śiva — Conscience indifférenciée — et son énergie qui s'amuse à troubler le clair miroir. Comment le fait-elle ? par la prise de conscience de soi *(vimarśa)*, la *śakti* se distingue en quelque sorte de Śiva afin de le mieux découvrir et de l'aimer sans jamais pour autant se reconnaître séparée de lui[2]. Cette prise de conscience va mettre l'univers en branle. Celui-ci, glorieux d'abord s'il se mire en Maheśvara, le meilleur des miroirs où il se voit en son essentielle beauté, apparaît fragmenté et confus quand l'énergie en ternit la surface.

Devī, déesse, selon l'étymologie de *div-*[3], signifie d'après Abhinavagupta ' jouer '. La Déesse déborde de félicité lorsqu'elle considère l'univers manifesté graduellement par elle comme sa propre nature. C'est là son jeu. Quant à lui, Bhairava, il prend part à ce jeu avec ardeur. Un tel jeu se réduit à une incompréhensible activité, car simultanément il émet et résorbe des mondes variés. Comme il transcende le temps et l'espace, ses émissions et résorptions demeurent nécessairement simultanées. Ceci s'explique si l'énergie, limitant sa prise de conscience, agit à la manière d'un écran qui va et vient sur le Soi indifférencié : dès qu'elle voile une portion, elle en dévoile une autre.

L'énergie met toute sa ferveur à découvrir Śiva et lui s'amuse avec elle à cache-cache. Si elle se montre, il se dissimule et vice versa. Maheśvarānanda illustre ce jeu par l'image du taureau et de l'éléphant dessinés de telle sorte qu'au moment où l'on perçoit l'un, l'autre disparaît ; l'angle de vision changeant brusquement, et non de façon progressive, permet de voir l'un à l'exclusion de

1. Voir à ce sujet Introd., p. 7- 8 et la Paramārthacarcā, p. 32. Comparer aussi la parole du Prophète (de l'Islam) : « Dieu se cache par soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbres. S'Il les enlevait, les fulgurations de Sa Face consumeraient quiconque Le regarde. » Cité par Titus Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*, p. 32, n. 1. De même selon le Trika, l'homme qui reçoit la plus haute des grâces meurt bientôt, son corps ne pouvant le supporter. T.A. XIII, śl. 210.

2. Sur la grâce, et afin d'éclairer ce passage, P.T.v., p. 3, l. 11-12. Bhairavastava, śl. 2.

3. P.T.v., p. 6-7, l'auteur discerne encore plusieurs sens à *div-* désirer, agir, briller, être loué et se mouvoir.

l'autre[1]. Ainsi se présente le jeu éternel de Bhairava et de Bhairavī : en manifestant, il résorbe ; en résorbant, il manifeste ; pourtant rien n'est détruit rien n'est créé[2], tout est là à jamais ; seule la perspective diffère[3].

« En réalité rien ne surgit, rien ne disparaît, il n'y a que l'illustre énergie vibrante qui, bien que libre de succession temporelle, se révèle en diverses apparences. Dire qu'elle surgit et disparaît est pure métaphore. »[4].

Ce jeu prodigieux entre Śiva et l'énergie n'a nul besoin d'explication, il relève de la liberté souveraine, celle de la conscience de soi associée à sa puissance autonome, œuvre des plus ardues à accomplir *(atidurghaṭa)* : « Qu'y a-t-il en effet de plus difficile que de faire apparaître en Lui, lumière par nature, la négation de la lumière au moment même où sa nature essentielle de lumière consciente brille sans interruption ? Une telle œuvre de sa libre énergie semble impossible aux êtres limités que nous sommes. »[5].

En soi illimitée et indifférenciée, la Conscience omniprésente et omnisciente ne comporte aucune inconscience, et pourtant on constate l'inconscience en ce monde, c'est-à-dire l'ignorance à l'égard de la Réalité absolue. Le terme *jaḍa*, ce qui n'est pas conscient par soi-même parce que dénué de la parfaite conscience de soi, implique néanmoins une conscience relative et fragmentée. Ce qui signifie que pour appréhender l'Essence en son intégralité, l'esprit doit être vide de toute impression objective, doué d'une fine sensibilité et infiniment souple, sinon on le qualifie de *jaḍa*, insensible, émoussé, inerte, sclérosé. L'ignorant se borne à des aspects particuliers et à un temps déterminé, il croit au plaisir et à la douleur, se sent attiré par l'un et a de la répulsion pour l'autre ; l'univers qu'il appréhende devient pour lui un leurre douloureux,

1. M.M., śl. 28, p. 114 et dessin de la p. 113.
2. Spandanirṇaya comm. au sūtra 1, p. 4-5.
3. Selon la *Gestalttheorie*, en ce qui concerne la vision de la figure et du fond dans des modèles ambigus où les rôles s'intervertissent, plus la figure est compliquée, ses couleurs vives, intenses et variées, mieux elle se détache sur le fond à peine perçu en tant que continuité amorphe, indéfinie, sans couleur propre et qui semble s'étendre, invisible, sous la figure. En ceci consiste la vision multiple et complexe de l'individu qui, fasciné par les figures « oublie le trésor du Soi » (ici p. 57). Mais que soudain il perçoive le fond indifférencié, les formes revêtiront un tout autre sens et perdront leur relief.
4. *Vastutas tu na kiṃcid udeti vyayate vā kevalaṃ spandaśaktir eva bhagavaty akramāpi tathāthatābhāsarūpatayā sphuranty udetīva vyayataiva ca.* Spandanirṇaya de Kṣemarāja, p. 5, l. 21 (Śrinagar, 1925, K.S., nº 42).
5. *Itaś ca kim atiduṣkaraṃ bhaviṣyati yatprakāśātmani akhaṇḍitatādrūpye eva prakāśamāne prakāśananiṣedhāvabhāsaḥ prakāśamānaḥ | tasmāt parameśvarasyedaṃ tat paraṃ svātantryaṃ yat tathāvabhāsanaṃ paśurūpatāvabhāsanaṃ nāma grāhakāṃśasamutthāpanam.* I.P.v. II.III, śl. 17, vol. II, p. 128.

il court après des ombres et la peur ne le quitte guère. Son ignorance n'a pourtant rien de positif, elle se ramène à une connaissance imparfaite, à une lumière consciente limitée (śl. 11). Mais qu'il ait l'intuition fulgurante de la Réalité par choix divin — la grâce —, à l'incitation d'un maître ou à la lecture de textes révélés, aussitôt ses liens se dénouent, toute crainte s'évanouit, sa science limitée fait place à un pur savoir *(śuddhavidyā)* identique au triangle sacré *(trikoṇa* ou *triśūla)*, les trois énergies en parfaite harmonie constituant l'essence unique ou libre Énergie. Les Tantra montrent Bhairava étendu sur le trident de la triple énergie consciente : désir, connaissance et activité (śl. 15).

Qui a la connaissance intégrale considère ce qui surgit et disparaît comme l'épanouissement de l'énergie et n'y voit que la liberté du Seigneur. Se tenant à la source de l'énergie, en Śiva, il jouit de Bhairava et aussi du monde sous sa forme d'énergie divine.

La véritable libération *(jīvanmukti)* de ce que l'on prenait à tort pour des liens n'est pas connaissance seule mais pouvoir, autrement dit ' souveraineté '. Il n'y a de vraie souveraineté que lorsqu'a disparu l'opposition entre souverain et ce qu'il gouverne[1]. Il s'ensuit que le Soi absolu étant omniprésent réside dans la servitude comme dans la délivrance et celles-ci font au même titre partie du Jeu de Śiva qui s'amuse à se lier puis à se libérer. Il ne reste donc qu'à s'absorber pour toujours en Bhairava, Essence innée de tous les êtres et trident des énergies. Ainsi se dissipera l'illusion qui voile la grandeur de son indifférenciation en le faisant surgir sous l'apparence d'un univers différencié[2].

1. P.T., p. 17.
2. *Id.* p. 19, śl. 15.

PARAMĀRTHACARCĀ

1. arkendudīpādyavabhāsabhinnaṃ
    [nābhāty ativyāptatayā tataś ca |
  prakāśarūpaṃ tadiyat prakāśya-
    [prakāśatākhyā vyavahāraiva || 1

2. jñānād vibhinno na hi kaścid arthas
    [tattatkṛtaḥ saṃvidi nāsti bhedaḥ |
  svayaṃprakāśācchatamaikadhāmni
    prātisvikī nāpi vibheditā syāt || 2

3. itthaṃ svasaṃvidghana eka eva
    [śivaḥ sa viśvasya paraḥ prakāśaḥ |
  tatrāpi bhāty eva vicitraśaktau
    grāhyagṛhītṛpravibhāgabhedaḥ || 3

4. bhedaḥ sa cāyaṃ na tato vibhinnaḥ
    [svacchandasusvacchatamaikadhāmnaḥ |
  prāsādahastyaśvapayodasindhugiryādi
    [yadvan maṇidarpaṇādeḥ || 4

5. ādarśamadhye pratibimbakāri sabim-
    [bakaṃ syād yadi mānasiddham |
  svacchandasaṃvinmukurāntarāle bhā-
    [veṣu hetv antaram asti nānyat || 5

6. saṃvidghanas tena paras tvam eva
    [tvayyeva viśvāni cakāsati drāk |
  sphuranti ca tvanmahasaḥ prabhāvāt
    [tvam eva caiṣāṃ parameśa kartā || 6

7. itthaṃ svasaṃvedanam ādisiddham
    [asādhyam ātmānam anīśam īśam |
  svaśaktisaṃpūrṇam adeśakālaṃ ni-
    [tyaṃ vibhuṃ bhairavanātham īḍe || 7

8. sadvṛttasaptakam idaṃ galitānyacintāḥ
    [samyak smaranti hṛdaye paramārthakāmāḥ |
  te bhairavīyaparadhāma muhur viśanti
    [jānanti ca trijagatīparamārthacarcām || 8

QUÊTE DE LA RÉALITÉ ULTIME

1. Parce qu'il pénètre[1] toute chose au plus haut degré, Lui dont l'essence est lumière consciente, il ne brille pas séparé des lumières du soleil, de la lune, d'une lampe, etc.[2] C'est pourquoi les expressions ' illumination ' et ' illuminé ' ne valent que de façon relative.

2. En vérité rien n'est séparé de la connaissance ; et la différenciation née de la variété[3] n'existe pas dans la Conscience. On ne trouve pas non plus de distinction spécifique dans le domaine unique et très pur, par soi-même lumineux.

3. Ainsi Śiva, Lumière suprême de l'univers, n'est qu'unicité, Conscience indivise de soi ; et là seulement, dans l'énergie diversifiée, apparaît la différenciation scindée en prenant et preneur.

4. En conséquence, c'est lui le différencié non distinct du possesseur de ce domaine unique, très pur et autonome, tout comme maisons, éléphants, chevaux, nuages, fleuves, montagnes etc., ne sont pas séparés du miroir ou du cristal de roche (dans lequel ils se reflètent).

5. Si le reflet dans le miroir et l'objet réfléchi sont démontrés réels à l'aide de critères logiques, pour les choses perçues à l'intérieur du miroir de la Conscience autonome, il n'y a pas (là) d'autre cause.

6. C'est pourquoi Tu n'es que Conscience indivise ; en Toi brillent instantanément les mondes. Ils fulgurent par la Splendeur de Ton éclat. Toi seul est leur auteur, ô Souverain !

7. Je chante ainsi la louange du Seigneur Bhairava intuitivement senti[4], source de toute certitude et qui échappe aux preuves, Soi, Souverain qui n'a pas de souverain, plénitude d'énergies[5], sans espace ni temps, éternel, omniprésent.

1. *Vyāp-* les termes pénétrer, remplir n'échappent pas à une grossière dualité.

2. En raison des deux sens de *ābhā-* apparaître, ressembler, briller, on peut aussi comprendre comme le swāmi Lakṣman : il ne ressemble pas aux lumières du différencié. La lumière de la Conscience n'a rien de commun avec l'image entachée de dualité que l'ignorant se forge d'elle : lumière du soleil, d'une lampe possédant un foyer d'irradiation et où subsiste toujours un sujet éclairant face à un objet éclairé.

3. Text. ceci, cela.

4. Évident par soi car éprouvé par soi-même de façon aussi immédiate que la faim et la soif.

5. Text. ' plein de ses énergies propres ', ' propres ', non pour les opposer à celles d'un autre mais pour signifier qu'il n'y a rien d'autre qu'elles.

Ceux qui, aspirant à la Réalité ultime, portent[1] en leur cœur comme il convient — à l'exclusion de toute autre pensée — ces sept stances parfaites, s'absorbent constamment dans le domaine absolu de Bhairava et mènent à bien[2] la quête[3] de l'ultime Réalité des trois mondes[4].

1. *Smṛ-*, évoquer, contempler sans cesse.
2. Textuellement *jānanti*, connaissent, s'assurent de l'élucidation.
3. *Carcā*, récitation du Veda, d'où répéter en pensée, enquête, élucidation.
4. Abhinavagupta n'est pas l'auteur de cette dernière strophe, car jamais il ne célèbre sa propre louange. D'ailleurs d'après son auteur anonyme — un admirateur fervent d'Abhinava — cet hymne consiste en sept stances. Ceux qui l'ont enchâssé dans leur cœur connaissent la totale activité des trois mondes en tant que suprême prise de conscience.

Commentaire

Ces sept stances insistent sur la Réalité, Śiva, Lumière consciente *(prakāśa)* qui brille de son propre éclat et forme un Tout indivis et sans faille, ce domaine unique auquel rien ne fait obstruction. C'est pourtant en lui et en lui seul, possesseur d'énergies variées, que se manifeste la différenciation. A l'aide de l'exemple du miroir, Abhinavagupta cherche à montrer la possibilité d'une conscience lumineuse dont la libre énergie suscite une multiplicité, sans porter atteinte à son unicité foncière[1]. La métaphore présente certains avantages mais prête à confusion : elle n'a de portée que si le lecteur fait un effort pour lâcher la dualité. Il ne s'agit pas d'abord d'un miroir plan à deux dimensions, mais d'un domaine infini. En outre, les reflets qui s'y manifestent n'ont aucun objet correspondant. En langage d'école, il n'y a pas de *bimba* — chose externe objective réfléchie dans un miroir et dont on peut prouver l'existence indépendamment du reflet qu'elle y occasionne — il n'y a que *pratibimba*, apparition, phénomène au sens grec, ce qui vient à l'être ou reflet sans objet. On ne l'appelle ' reflet ' qu'en fonction de la comparaison de la conscience à un miroir. L'exemple du rêveur et de ses rêves ne serait pas aussi inexact à ce point de vue, mais moins riche et moins suggestif.

Ces précautions prises, si l'on considère donc seulement le miroir et ce qui se réfléchit en lui, on constatera que, contrairement à ce qui se passe dans l'observation courante, les objets perçus dans son orbe ne sont pas séparés les uns des autres et séparés du miroir. Ils constituent un tout indissociable[2]. Le mystique voit le réel de la même manière, à l'intérieur de la Conscience, ne faisant qu'un avec elle et n'ayant d'autre cause qu'elle. Que les reflets s'y dé-

1. « Si la Conscience possède pouvoir d'agir *(kriyāśakti)* et toute-puissance, c'est parce qu'elle est apte à s'associer le multiple différencié, sans perdre son indifférenciation originelle » I.P.v. II, p. 173, fin du comm. au śl. 19. Sur le miroir, cf. M.M., pp. 141, 143, 169-170. Également la Paramārthacarcā, śl. 4-5 et p. 64 note 1. Déjà les Bouddhistes Vijñānavādin utilisaient la métaphore du miroir ; sur l'*ālayavijñāna* ou véritable cœur, le Tsong King dit : « il peut renfermer en elle tous les domaines tant absolus que relatifs. C'est comme un miroir clair qui ne se combine pas avec l'image, mais qui contient l'image. Cette théorie est énoncée du point de vue qu'il y a combinaison du pur et du souillé. » *Matériaux pour l'étude du Système Vijñaptimātra*, par Sylvain Lévi, Paris, 1932, p. 172.

2. « Dans le bien éternel de la nature divine ainsi que dans un *miroir magique*, l'essence de toute créature est unité », d'après Maître Eckhart (Pf. 324,28) et cité par R. Otto, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, Paris, 1951, p. 55.

ploient ou s'évanouissent, le miroir de la Conscience indifférenciée reste identique à lui-même, les reflets n'affectant en rien sa pureté native.

De façon analogue le temps et l'espace n'ont aucune prise sur le Seigneur ; les mondes brillent en lui et par lui à jamais instantanés et sans succession. Ainsi coexistent le miroir indifférencié et les reflets multiples.

Abhinavagupta développe longuement ce thème dans sa glose à l'Īśvarapratyabhijñākārikā[1] : la grandeur de la Conscience due à sa pureté lui permet, dit-il, d'assumer une infinité de reflets *(ābhāsa)* tout en demeurant une : « L'expérience nous apprend qu'un clair miroir reçoit des milliers de formes comme des montagnes, des éléphants, etc. sans que sa nature propre s'en trouve brisée, et ces formes ne cachent pas le miroir comme l'apparence erronée de l'argent cache la nacre, ou la vision de deux lunes, la lune unique[2]. Car même si le miroir prend l'aspect de ces formes diverses on se dit : ce miroir est pur et excellent ». On ne perd donc pas de vue l'existence du miroir quand on contemple les reflets qui y déferlent. Les derniers mots d'Abhinavagupta soulèvent un des problèmes les plus ardus de la spéculation sur la vie mystique. Peut-on voir simultanément le miroir et l'image reflétée, la Conscience divine et l'univers différencié ou son propre moi ?

En fait, il existe plusieurs manières d'appréhender miroir et reflets selon le degré atteint. L'ignorant ne s'intéresse qu'aux reflets[3] bien qu'ils n'aient d'existence que dans le miroir de sa propre conscience : il les projette hors de lui et court en vain après eux. Celui qui a reconnu le Soi n'oublie plus le miroir, domaine bhairavien et fond immuable sans lequel il n'y aurait pas de reflets. Il sait que lumière et certitude appartiennent uniquement au miroir et que Bhairava, évident par soi-même et source de toute certitude, échappe aux preuves qui prétendent établir son existence puisque tout est perçu en lui et par lui[4]. Deux cas principaux se présentent chez les mystiques : certains s'adonnent à la seule contemplation du miroir sans pouvoir s'y établir ; tantôt durant l'extase *(turya)* d'une durée limitée, dans l'oubli de tout ce qui n'est pas le Soi, ils

1. II.IV.19, vol. II, pp. 177-178.

2. Allusion à la théorie bien connue du vedāntin Śankara.

3. Cf. Muhyi-D-Dīn Ibn 'Arabī, au sujet du monde qui « ne participe pas à l'autonomie de l'Être essentiel », il écrit : « Il est à lui-même son propre voile en sorte qu'il ne peut pas voir Dieu du fait même qu'il se voit. » *La Sagesse des Prophètes*. Trad. Titus Burckhardt, p. 32.

4. Al-Ḥallāj disait aussi de Dieu : « La preuve est à Lui, de Lui, vers Lui, en Lui, le Témoin même du Réel, dans une révélation se formulant (4) ». *Le Dīwān d'Al-Ḥallāj*. Trad. L. Massignon, p. 29, Journal Asiatique 1931.

voient le miroir limpide *(nirvikalpasamādhi)* et leur conscience demeure sans reflet[1] ; tantôt les reflets variés réapparaissent et leur cachent le miroir. Ainsi pour eux, appréhender l'un, c'est à l'instant même perdre l'autre de vue, selon l'exemple du taureau et de l'éléphant[2]. Quelques-uns atteignent la plus haute perfection qui consiste à voir simultanément le miroir et ses reflets mais avec prédominance de l'un ou de l'autre, le mystique pouvant à son gré jouir d'un monde surabondant d'énergie divine se déployant en Śiva sans jamais être dupe des reflets et sans garder trace des choses, tel le miroir qui ne fixe rien ; ou encore prendre son repos en Śiva contenant l'énergie à l'état latent. C'est là *turyātīta*, domaine unique (par-delà le quatrième état — l'extase —) où les notions et impressions différenciées baignent dans l'indifférencié et l'indifférencié réside dans le différencié[3]. Perçus dans leur véritable essence, les reflets deviennent enchanteurs. Paramaśiva, le Tout *(nikhila)*, contient les *ābhāsa* de l'univers ; le monde, en sa totalité, est embrassé par lui dans sa présence concrète et vivante.

1. *Citprakāśa* est sans reflet tandis que *caitanya* désigne la Conscience ultime douée de tous les reflets *(ābhāsa)* ou Paramaśiva, le Tout.

2. Sur cette image suggestive, cf. ici p. 28 et M.M., śl. 28, p. 114. Ibn'Arabī expose une conception voisine dans un climat religieux différent. La page qui suit, longue et assez obscure, me paraît esquisser les deux possibilités qu'Abhinavagupta dégage clairement dans son Tantrāloka (III, śl. 3 sqq., 48, 56) : « ... le sujet recevant la révélation essentielle ne verra que sa propre ' forme ' dans le miroir de Dieu ; il ne verra pas Dieu — il est impossible qu'il Le voie — tout en sachant qu'il ne voit sa propre ' forme ' qu'en vertu de ce miroir divin. Ceci est tout à fait analogue à ce qui a lieu dans un miroir corporel : en y contemplant des formes, tu ne vois pas le miroir, tout en sachant que tu ne vois ces formes... qu'en vertu du miroir. Ce phénomène, Dieu l'a manifesté comme symbole particulièrement approprié à Sa révélation essentielle, pour que celui à qui Il Se révèle sache qu'il ne Le voit pas ; il n'existe pas de symbole plus direct et plus conforme à la contemplation et à la révélation dont il s'agit. Tâche donc toi-même de voir le corps du miroir tout en regardant la forme qui s'y reflète ; tu ne le verras jamais en même temps. Cela est si vrai que certains... ont prétendu que la forme réfléchie s'interpose entre la vue du contemplant et le miroir même ; c'est là ce qu'ils ont saisi de plus haut dans le domaine de la connaissance spirituelle ; mais en réalité la chose est telle que nous venons de le dire (à savoir que la forme réfléchie ne cache pas essentiellement le miroir, mais que celui-ci la manifeste)... Si tu savoures cela, tu savoures l'extrême limite que la créature comme telle puisse atteindre (dans sa connaissance ' objective '...) ». *La Sagesse des Prophètes*, p. 44-45.

3. *Vikalpa* en *nirvikalpa* et *nirvikalpa* en *vikalpa*, selon la formule chère à l'Inde. De même les Bouddhistes chinois du Mahāyāna reconnaissent que le Tathāgata est capable de distinguer toutes choses grâce à une connaissance sans distinction. Recevoir tous les contacts à la façon d'un miroir, c'est éprouver la sapience foncière. L'absence de pensée, c'est l'omniscience. *Entretiens du Maître de Dhyāna Chen-Houei du To-tsö* (668-760) par J. Gernet, p. 32 note 4, P.E.F.E.O. vol. XXXI, Hanoï, 1949.

ANUBHAVANIVEDANA

1. antarlakṣyavilīnacittapavano yogī yadā vartate dṛṣṭyā
[niścalatārayā bahir asau paśyann apaśyann api |
mudreyaṃ khalu śāmbhavī bhavati sā yuṣmatprasādād guro śū-
nyāśūnyavivarjitaṃ bhavati yat tattvaṃ padaṃ śāmbhavam ||

2. ardhodghāṭitalocanaḥ sthiramanā nāsāgradattekṣaṇaś candrār-
[kāv api līnatām upagatau trispandabhāvāntare |
jyotīrūpam aśeṣabāhyarahitaṃ caikaṃ pumāṃsaṃ paraṃ tat-
[tvaṃ tatpadam eti vastu paramaṃ vācyaṃ kim atrādhikam ||

3. śabdaḥ kaścana yo mukhād udayate mantraḥ sa lokottaraḥ
saṃsthānaṃ sukhaduḥkhajanmavapuṣo yat kāpi mudraiva sā |
prāṇasya svarasena yatpravahaṇaṃ yogaḥ sa evādbhutaḥ
śāktaṃ dhāma paraṃ mamānubhavataḥ kinnāma na bhrājate ||

4. mantraḥ sa pratibhāti varṇaracanā yasmin na saṃlakṣyate
[mudrā sā samudeti yatra galitā kṛtsnā kriyā kāyikī |
yogaḥ sa prathate yataḥ pravahaṇaṃ prāṇasya saṃkṣīyate tvad-
dhāmādhigamotsaveṣu sudhiyāṃ kiṃ kiṃ na nāmādbhutam ||

OFFRANDE DE L'EXPÉRIENCE INTIME

1. Lorsqu'un yogin, souffle et esprit dissouts dans (l'objet) perçu intérieurement, regarde fixement, la pupille immobile et, bien que voyant le (monde) extérieur, ne le voit pas, tel est en vérité le sceau de Śiva produit par votre grâce, ô Maître ! Ce domaine libre de vide et de non-vide, voilà la Réalité śivaïte.

2. Yeux entr'ouverts, pensée immobile, regard fixé sur la pointe du nez, soleil et lune[1] parvenus à se fondre dans l'intime spontanéité du triple mouvement, il atteint la Réalité, ce domaine essentiellement lumineux, dépourvu de toute extériorité, Être unique, éminent, Essence suprême ; que dire ici de plus ?[2]

3. (Alors) toute parole sortie de sa bouche est formule surnaturelle.
L'existence du corps dont procèdent plaisir et douleur, voilà l'attitude indicible.
Le flux spontané du souffle, voilà le prodigieux yoga.
Ayant éprouvé l'absolue Splendeur de l'énergie divine, en vérité, qu'est-ce qui pour moi ne resplendirait pas ?

4. La formule qui s'impose à l'esprit est celle où l'on ne distingue plus l'agencement des phonèmes.
L'attitude *(mudrā)* surgit (spontanément), toute activité corporelle ayant cessé.
Le yoga se révèle lorsque le flot du souffle s'arrête.
Dans les fêtes éclatantes qui mènent à Ta Splendeur, en vérité, qu'y a-t-il pour les êtres avisés qui ne soit prodige !

1. Souffle inspiré et expiré mais aussi la dualité en son intégralité.

2. Ces deux premières strophes sont citées dans la Haṭhayogapradīpikā de Svātmārāma Svāmin (vers 37 et 41) sans qu'il donne leur source. Voir K. C. Pandey, *op. cit.*, p. 73.

Commentaire

Ces quatre strophes d'Abhinavagupta écrites en un langage simple et succinct puisqu'il s'agit de l'expérience d'un grand maître qui domine les niveaux de la vie mystique, célèbrent la *bhairavīmudrā*, attitude au regard fixe, yeux mi-clos, d'un homme émerveillé par la découverte de Soi. Ce regard figé trahit une absorption profonde dont l'hymne dégage des degrés variés.

Avant de donner une explication détaillée de ces strophes avec l'aide du Tantrāloka sans lequel il resterait lettre morte, il nous faut montrer l'enchaînement des stances par rapport aux voies qui mènent à l'harmonie totale ; mais au lieu de s'élever de l'inférieur au supérieur comme on s'y attendrait, le yogin partant des cimes de l'illumination la diffuse de voie en voie jusqu'au plan de l'activité pratique, en remplissant les états ordinaires (veille et sommeil) de conscience et de puissance.

La stance I qui traite du premier coup d'œil jeté sur le monde environnant, relève de la voie la plus haute, *śāmbhavopāya*[1]. La seconde, propre à la voie de l'énergie parvenue à son sommet, est une reprise de l'attitude antérieure mais associée à une discrimination plus stable du monde et de son propre corps ; elle conduit bientôt le yogin à l'équilibre parfait des deux pôles externe et interne[2] qui vont permettre à sa connaissance et à son activité de se déployer sans qu'il ait à quitter la pure intériorité. Avec la troisième strophe, la *bhairavīmudrā*, cessant d'être une pratique et un moyen en vue d'une fin, devient spontanée. Ayant reconnu l'unicité de la Conscience, le yogin comprend qu'il n'y a pas d'expansion et de contraction véritables ; la vibration consciente ne sort ni ne rentre mais se manifeste comme telle par sa propre liberté. Jouissant alors de cette liberté, il peut utiliser les choses qu'il perçoit dans une totale conscience de soi. La quatrième stance décrit donc le parfait apaisement atteint dans la voie de l'individu. Comme cette voie fonctionne toujours à même les activités quotidiennes, elle s'achève naturellement par la non-voie *(anupāya)* dans laquelle, partout et sans interruption, la suprême Conscience demeure présente.

La *bhairavīmudrā* spontanée ne doit pas être confondue avec

1. Sur les trois voies, cf. ici Introd. p. 15. Également *uccāra* du Soi conscient, p. 16.
2. Il s'agit de la *kramamudrā*. Cf. M.M., p. 57, 63, 144, 158 sqq.

celle que décrit la première strophe ni avec la pratique de la seconde, dont elle est le fruit. Les yeux grands ouverts, le yogin voit tout, sait tout et agit librement sans quitter le Cœur de l'univers. D'ailleurs où irait-il puisqu'il n'y a rien d'extérieur à la Conscience et que tout brille en elle ? Pourtant subsiste, nous le verrons, un libre élan de jeu dont il peut à son gré prendre pleine conscience s'il désire s'adonner au flux et au reflux de la vie divine.

Stance 1

Laissant dans l'ombre les états préliminaires à l'illumination, Abhinavagupta prend son expérience au moment de la découverte du Sujet apaisé — le Soi *(ātman)* — lorsque, en extase *(turya)*, sa pensée suspendue, ses sens repliés sur eux-mêmes, l'énergie intériorisée, il demeure absorbé dans sa propre félicité, dans l'oubli de tout le créé.

Sa tâche s'achève-t-elle à l'étape *turya* quand il a l'intuition de sa propre nature durant le seul *samādhi?* Non, elle ne fait que commencer : il lui reste à la percevoir durant les états ordinaires *(vyutthāna)*, et c'est la *bhairavīmudrā* qui lui permet justement d'atteindre une conscience homogène en saisissant d'abord l'univers à l'intérieur de soi puis, grâce à l'attitude *kramamudrā*, d'appréhender sa propre nature en *samādhi* et en *vyutthāna*, l'un après l'autre, sans brisure ; il pourra alors vaquer à ses occupations mondaines et garder la plénitude du Je recouvré.

Le poème traite donc de l'épanouissement des énergies qui succède à leur retrait. Prenant spontanément l'attitude dite de Śiva[1], le yogin accède au Je plénier[2] et s'abîme dans le Cœur cosmique, domaine de l'efficience et de la plus haute Réalité où Soi et univers ne font qu'un.

Un verset célèbre définit ainsi l'attitude de *bhairava:* « (Le visible) externe doit être perçu à l'intérieur, le regard (fixe) sans ciller. Telle est l'attitude bhairavienne que tous les traités gardent secrète. »[3]. Comment en effet pourrait-on en parler sans la trahir? Essayons pourtant. Le yogin voit tout à coup à l'intérieur de son propre soi un objet quelconque ou le monde environnant qu'il appréhendait auparavant comme extérieur à lui et il le voit en outre en son essence indifférenciée *(nirvikalpa)*. En d'autres termes, sa propre nature commence à lui apparaître sous l'aspect d'un

1. *Śāmbhavīmudrā* ou *bhairavīmudrā*.
2. *Pūrṇāhantā*, Je cosmique par-delà le Je *(ahantā)* précédemment révélé.
3. *Antarlakṣyabahirdṛṣṭir nimeṣonmeṣavarjitaḥ*. Cité I.P.v. IV.I.11, vol. II, p. 266. On pourrait traduire ce vers de bien des manières. Ce sens nous a paru le meilleur.

substrat actif universel *(adhiṣṭhātṛ)* gouvernant le monde entier dont elle forme la réalité sous-jacente[1]. Kṣemarāja essaie d'expliquer une telle attitude dans sa glose à ce *sūtra :* « Au bout d'un millier de renaissances, ayant reconnu sa propre essence extraordinaire et pleine d'une éminente félicité, il arrive que soudain le fil de toutes ses activités se brise, et le roi des yogin atteint la *bhairavīmudrā ;* les yeux fixes[2], il contemple émerveillé la masse des êtres qui jaillit de l'éther de sa conscience et s'y résorbe, à la manière d'une multitude de reflets apparaissant et disparaissant à la surface d'un miroir. »

Mais la première strophe ne mentionne encore qu'un premier regard au moment où une chose ' scellée ' *(mudrā)* au Soi d'une manière indicible est appréhendée en une sensation pure *(nirvikalpa)*, exempte de pensée dualisante qui différencierait l'objet du sujet.

En ce premier instant de la vision incorporé au Je et participant à sa plénitude, le yogin ne fait que voir, il ne construit pas la chose[3] ; en ce sens on peut dire qu'il ne la voit pas ; alors souffle et pensée étant dissouts dans l'objet, celui-ci s'impose brusquement en son essence indifférenciée, non plus comme extérieur à la conscience mais comme intégré à elle. Il n'y a plus un moi face à l'objet mais fusion du moi et de l'objet dans le Soi.

Stance 2

Dans l'ivresse de son émerveillement, le yogin saisit le monde sensible en lui-même de façon globale, fugitive et sans distinguer les choses avec clarté puisque sa pensée ne joue pas. Afin de les discerner et d'être capable d'agir sur elles, c'est-à-dire de gouverner l'énergie lors de la connaissance et de l'activité ordinaires — en continuant à percevoir le monde ambiant dans le Soi — le yogin reproduit à dessein la *bhairavīmudrā.* Avec la seconde strophe, il va prendre conscience de cette attitude et s'y exercer en reproduisant une même respiration, une même immobilité de la pensée tout en se servant de son énergie pour parvenir au domaine bhairavien atteint auparavant sans qu'il sache comment et de manière spontanée. C'est donc dans la voie de l'énergie — celle de la connaissance discriminatrice — qu'il s'adonne à l'attitude de Śiva qui va le mener à la *kramamudrā* où se succèderont sans interruption

1. Spandasūtra, 11, p. 25.

2. Fixe, car il n'y a plus à diriger le regard ici et là, d'où l'attitude de la surprise, tout est donné dans un éternel présent.

3. Cf. Introd. p. 13.

largesses et reprises : il s'enfonce dans les profondeurs du Soi et automatiquement ses yeux se ferment à demi, puis il se tourne vers l'extérieur et voit le monde qu'il reprend à l'intérieur de sa conscience pour le ressortir à nouveau, très vite, en sorte que le monde s'imprègne toujours davantage de la Conscience de soi. Au début cette perception intériorisée ne s'attache à rien de particulier ; Abhinavagupta donne l'exemple de la vision d'une ville et des milliers de choses qu'elle contient, appréhendées en un seul coup d'œil du pic d'une montagne : le multiple y est vu dans l'unité, de façon simultanée et comme un tout[1]. Une telle vision globale tend à réaliser le *nirvikalpa*[2] dans les activités de l'univers.

Notons des différences entre la *bhairavīmudrā*, ici décrite, et celle de la première strophe : deux mouvements apparaissent maintenant en relation tandis qu'il n'y en avait pas ; si le parcours est semblable, la *bhairavīmudrā* porte désormais non plus sur un objet spontanément intériorisé mais sur le corps. Le yogin imprègne d'extase ce corps auquel il a cessé de s'identifier, jusqu'à ce que la frontière séparant intérieur et extérieur s'évanouisse. Il s'agit moins d'un épanouissement de lui-même en lui-même et en esprit, que de la réalisation de son être intégral et libre avec rebondissement sur le corps ; exploration d'un nouveau champ de vie créatrice pour qui a l'expérience de la Réalité intérieure.

Si le premier hémistiche de la seconde stance s'attache à la pratique de la *bhairavīmudrā* au moment où les yeux se ferment à demi, le second traite des fruits de cette pratique : spontanéité et suprême actualisation. Le yogin vide de toute pensée, bien affermi dans le Soi, baigne dans l'indifférenciation primordiale. Les souffles inspiré et expiré convergent d'eux-mêmes vers le centre et viennent se dissoudre au point de jonction, en pleine vibration subtile *(spanda)*, d'où procède le triple mouvement : inspiration, expiration et souffle ascendant[3]. Alors bien unifié, il atteint l'unique, l'être efficient doué de son énergie, et devient apte à connaître le monde sensible avec clarté et précision. Possédant la maîtrise du jaillissement universel et comme rien en lui ne fait plus obstacle au flux de la Vie une et dynamique, il jouit d'une extraordinaire spontanéité que la stance suivante décrit en montrant la résonance de cette réalisation intérieure sur son comportement.

1. I.P.v. II.4.19, p. 178, l. 10 et P.T.v., p. 106-108.
2. Absence de pensée à double pôle.
3. *Udāna*, voir à ce sujet M.M., p. 40 sqq., 146 et 158.

Stance 3

Parole, geste ou attitude, et respiration, ces trois formes d'expression de l'être humain, ayant perdu leur caractère arbitraire et artificiel, vont désormais porter témoignage de l'être essentiel et profond du yogin. On les nommera de ce fait *mantra*, *mudrā* et *yoga* parce que, au sommet de la voie de l'énergie, ils se répandent de façon spontanée en manifestant la vie cosmique, énergie créatrice en flux constant.

Les activités du yogin, même les plus humbles, se révèlent exceptionnelles du fait qu'elles le ramènent sans cesse à leur source, l'Acte de la conscience.

Abhinavagupta dans sa Laghuvṛtti (p. 10, l. 1) définit le sens réel des termes *mantra* et *mudrā* : « Il suffit, dit-il, d'émettre le germe du cœur[1] en s'absorbant dans l'énergie vitale pour que les *mantra* et *mudrā*, formés respectivement des énergies cognitive et active, deviennent à l'instant même propices. De quelle manière (cela se produit-il) ? En s'absorbant dans son propre corps. En effet le corps que pénètre l'énergie vitale du *mantra* (du cœur) ayant assimilé le cœur où surabondent connaissance et activité parfaites, est alors pénétré par les *mantra* et *mudrā*, c'est-à-dire connaissance et activité plongées dans l'essence de ce cœur ». De là procèdent des pouvoirs surnaturels.

Mantra. Par l'absorption dans l'énergie cognitive, les moindres mots du yogin se transforment en formules mystiques douées de puissance puisqu'elles jaillissent de la source de toute efficience, le Je ; en d'autres termes, sa parole est vraie, elle correspond à la réalité et se réalise comme telle.

Mudrā, inexprimable activité, consiste en « l'existence » même du corps. Le terme *saṃsthāna* signifie existence bien établie, achèvement, belle forme, totalité ; il désigne donc l'être réalisé doué d'existence véritable et qui a trouvé son centre de gravité à la jonction des souffles, à savoir dans la Vie cosmique, le Soi, position immuable où chaque chose trouve sa juste place. Ses gestes, son maintien même expriment son être intégral englobant indifféremment corporel et spirituel. Quelles que soient les expériences d'un tel yogin, qu'il ressente du plaisir ou de la douleur, vive ou meure, son attitude trahit la même plénitude, celle de Śiva dont elle a reçu l'empreinte indélébile *(mudrā)*. Demeurant

1. Le *bīja SAUḤ* grâce à la montée du souffle *udāna* dans le canal médian, c'est-à-dire *uccāra* du souffle. Voir ici p. 16 et sur le *mantra* du cœur, A. Padoux, *op. cit.*, p. 350 sqq.

' stable ', ses activités devenues des *mudrā* le fixent dans l'éternel, il jouit d'une existence sans faille, bien équilibrée où tout se tient *(saṃsthāna)*; gestes, paroles, etc., surgissent des profondeurs de l'être total et expriment sans cesse cette parfaite unité. Désormais l'énergie créatrice, la divine *śakti*, flue pareille à elle-même dans les diverses situations de la vie journalière. En d'autres termes, la Vie coule en lui, il ne coule plus dans la vie.

Yoga. En raison de l'importance de la force vitale *(prāṇa)*, le flux et le reflux de la vie cosmique constituent l'unique yoga de ce yogin. Il s'agit semble-t-il du retrait et de l'expansion spontanés du souffle : quand il expire, le yogin tourné vers l'extérieur est attentif au connu et le Soi se répand ; puis le souffle se repose à l'intérieur durant le retour vers soi et la différenciation s'évanouit. Ceci se reproduit au gré du yogin et dans la plénitude, de sorte qu'aucun désir ne subsiste en lui[1]. Son être profond demeurant en harmonie avec la Vie, ses activités se déploient sans effort comme son rayonnement, à l'intérieur même de l'énergie consciente divinisée, dans la majesté de Śiva qui transmet à toute chose son éclat.

La voie de l'énergie ayant pour acmé le plus grand des apaisements rejoint la voie de Śiva dont elle est pénétrée.

Stance 4

La dernière strophe décrit un état supérieur encore aux deux précédents : état ultime et apaisé de la voie de l'individu *(āṇavopāya)* où l'énergie divinisée parvient au corps et à ses organes. Cette voie qui utilise l'activité corporelle afin d'atteindre la suprême Réalité prend son départ dans les actes quotidiens ; elle mène donc ici de façon naturelle à la Réalité par-delà toute voie *(anupāya)* dès que le suprême Sujet conscient a résorbé en lui-même le monde objectif. Le yogin redevenu semblable à l'homme ordinaire — en apparence au moins — expérimente le Soi en pleine activité courante et appréhende le monde en ses détails mais dans le miroir unique de la Conscience. L'univers, absorbé par la grande Conscience de Bhairava, s'y transforme d'une indicible manière.

Lors du retour à l'indifférenciation primordiale, une autre définition de la parole, de l'attitude mystique et du souffle va nous être donnée. Si, au verset 3, rythmes de la respiration, parole et geste saisis à leur source vibrante *(spanda)* étaient doués d'efficience, la source indifférenciée et l'énergie qui en fluait sans effort sous forme de *mantra*, *mudrā* et *souffle*, semblaient encore

1. Cf. T.A. V.24-25, 43-49.

distincts. Désormais la Réalité recouvre ces diverses expressions de la personnalité, si bien que seule demeure une indicible manière d'être. Abhinavagupta montre clairement dans sa Laghuvṛtti (p. 12) les degrés d'efficience du yogin selon la profondeur et la durée de son absorption en *SAUḤ*, germe du cœur : d'abord, correspondant aux pouvoirs célébrés par la strophe précédente, « la multitude des *mantra* et des *mudrā* devenue manifeste dans le corps, brille dans la pensée *(buddhi)* et dans l'activité ; si on lui pose une question, le yogin fait une réponse immédiate *(jhaṭiti)*; passé, présent et avenir, tout se révèle à lui conformément à la réalité ». Puis en prolongeant son absorption, il devient maître de l'énergie des formules et attitudes ; « ensuite, s'il double la durée de cette absorption, doué d'une ardeur ininterrompue, demeurant dans l'état indifférencié, il ne discerne plus rien de ses possessions, corps, souffles, etc., il voit uniquement la Conscience indivise et sans voile. »[1]. Avec ces derniers mots on rejoint la stance 4.

Le *mantra* n'est plus que silence : toute parole s'y trouve contenue mais exempte d'agencement ; les phonèmes auparavant distincts tels *a+h+aṃ* sont pour ainsi dire soudés les uns aux autres en *aham*, Je, *mantra* unique. L'univers infini est plongé dans l'énergie *(Ha)* et celle-ci en *anuttara (A)*, le transcendant, puis à nouveau le transcendant s'immerge dans l'énergie divine, *A* et *Ha* fusionnent dans le point sans dimension, *bindu*, d'où le suprême *mantra* Je, *aham*, englobant tous les phonèmes de l'alphabet emboités en lui-même ; c'est la vibration du Cœur, l'énergie de la félicité et l'efficience spirituelle la plus haute *(mantravīrya)*[2]. Quoi qu'il énonce, le yogin exprime une seule chose, Je, dans un profond silence intérieur.

Mudrā. De même quant à son activité corporelle, le yogin ne bouge plus du Centre et pourtant il agit de façon autonome et spontanée, délivré des gestes arbitraires d'un homme revendiquant la possession de son corps et de ses biens, à la poursuite de buts définis ; et si, pour lui, ne compte plus que l'Acte pur à l'origine de tout mouvement, « c'est qu'il voit son propre corps comme la coupe de l'unique Conscience et dont la différenciation a disparu ; très puissant, il a pour seul séjour la libre Conscience. »[3].

1. P.T., śl. 12-16, comm. p. 12-13, de la Laghuvṛtti.

2. C'est ce que Abhinavagupta explique aux śl. 201-203 du T.A. ch. III. Doit-on comprendre au contraire que les phonèmes dissociés s'engloutissent là où il n'y a plus de son, d'après l'explication donnée ici Introd., p. 15. Le suprême *anupāya* n'est ni la formule *(mantra)*, ni la divinité pour laquelle on récite, ni celui qui récite, T.A. II.26.

3. T.A. IV, śl. 119.

Yoga: pour lui un seul yoga demeure : l'immobilité du flux du souffle vital lorsque les deux souffles inspiré et expiré s'évanouissent dans le domaine du milieu *(madhyadhāmalayāt)*. Si le contrôle du souffle *(prāṇāyāma)* n'a, selon Abhinavagupta, aucune utilité, par contre au moment où la pensée se résorbe, les deux souffles se perdent dans la Conscience identique à Śiva quant ils atteignent, à travers la voie médiane, le *dvādaśānta*, étape ultime de notre propre conscience. En cela consiste la véritable libération[1].

La différence entre les deux dernières strophes tient en une nuance perceptible au seul mystique : en langage d'école on dirait que la *kramamudrā* domine dans la troisième, et dans la quatrième, la *bhairavīmudrā* spontanée parvenue à son summum et succédant à la *kramamudrā* achevée ; ce qui signifie que dans la première attitude il y a encore deux mouvements de rétraction et d'expansion aisés et spontanés, l'épanouissement de l'énergie se produisant au sein même de l'unité ; dans la *bhairavīmudrā*, ces mouvements ne font qu'un car le yogin réside dans le seul élan[2] sans être conscient de ce double mouvement : à l'instant précis où il en devient conscient, il se laisse aller vers l'intérieur ou vers l'extérieur et retombe dans la *kramamudrā;* s'il demeure au contraire dans la *kramamudrā* sans en être conscient, il parvient aussitôt à la suprême *bhairavīmudrā.* On comprend alors qu'en l'absence de conscience différenciatrice, il n'y ait plus pour lui de phonèmes distincts, d'activités personnelles ni de souffles à double pôle.

Voici donc le comble du paradoxe : au Centre on est partout ; miracle plus inouï encore : le monde repose apaisé, immobile, et pourtant il bouge infiniment. On qualifie de grand prodige imprévisible *(mahāsahasā)* ce fruit de la *bhairavīmudrā;* en effet, lorsque l'énergie précédemment cachée à l'intérieur se répand d'un coup, les facultés des organes intellectuels et sensibles s'éveillent toutes en même temps pour rejoindre leurs objets respectifs ; mais au lieu de se diriger vers l'extérieur, l'énergie visuelle vers les couleurs comme on s'y attendrait, elles se résorbent dans le Soi ; autrement dit le reflux des énergies vers le Centre s'accompagne d'un épanouissement au plus profond, au plus vaste du Soi, et les choses sont saisies dans leur substrat, Śiva.

Ainsi au jour de liesse le grand mystique, ses fonctions unifiées, au milieu de la foule en délire — symbole de l'éveil cosmique —

1. T.A. IV. 89-90.

2. Au sujet du Dieu vivant de Maître Eckhart « qui déroule la vaste multiplicité de ses théophanies », H. Delacroix écrit dans son *Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne*, Paris 1900, p. 182 : « Le Mystique y sent déjà l'éveil du monde et l'émoi de la création en même temps que l'ivresse de l'anéantissement et du retour. »

dans l'oubli total *(nirvikalpa)*, n'a pas même l'idée de se fixer sur ce prodige ; il respire sans respirer, il agit sans agir vraiment, il s'exprime sans articulation de paroles et tout se déploie en lui sans effort, en pleine efficience. Telle est la béatitude cosmique où tout est ravissement puisque tout est Paramaśiva « Réalité absolue, domaine du *mantra* sans houle ainsi descendu en ce monde. »[1]

1. *Nistaraṅgāvatīrṇā sā vṛttir ekā śivātmikā* | T.A. V.89. Cf. 83-89.

BHAIRAVASTAVA

1. vyāptacarācarabhāvaviśeṣaṃ cin-
   [mayam ekam anantam anādim |
   bhairavanātham anāthaśaraṇyaṃ
   [tvanmayacittatayā hṛdi vande || 1

2. tvanmayam etad aśeṣam idānīṃ
   [bhāti mama tvadanugrahaśaktyā |
   tvaṃ ca maheśa sadaiva mamātmā
   [svātmamayaṃ mama tena samastam || 2

3. svātmani viśvagaye tvayi nāthe
   [tena na saṃsṛtibhītikathāsti |
   satsv api durdharaduḥkhavimoha-
   [trāsavidhāyiṣu karmagaṇeṣu || 3

4. antaka māṃ prati mā dṛśam
   [enāṃ krodhakarālatamāṃ vinidhehi |
   śaṅkarasevanacintanadhīro bhīṣaṇa-
   [bhairavaśaktimayo 'smi || 4

5. ittham upoḍhabhavanmayasaṃ-
   [viddīdhitidāritabhūritamisraḥ |
   mṛtyuyamāntakakarmapiśācair nātha
   [namo'stu na jātu bibhemi || 5

6. proditasatyavibodhamarīciprekṣita-
   [viśvapadārthasatattvaḥ |
   bhāvaparāmṛtanirbharapūrṇe tvayy
   [aham ātmani nirvṛtim emi || 6

7. mānasagocaram eti yadaiva
   [kleśadaśā 'tanutāpavidhātrī[1] |
   nātha tadaiva mama tvadabheda-
   [stotraparāmṛtavṛṣṭir udeti || 7

1. Variante tanutām avidhāya.

8. śaṅkara satyam idaṃ vratadāna-
[snānatapo bhavatāpavidāri |
tāvakaśāstraparāmṛtacintā syan-
[dati cetasi nirvṛtidhārām || 8

9. nṛtyati gāyati hṛṣyati gāḍhaṃ saṃ-
[vid iyaṃ mama bhairavanātha |
tvāṃ priyam āpya sudarśanam ekaṃ dur-
[labham anyajanaiḥ samayajñam || 9

Vasurasapauṣe kṛṣṇadaśamyām abhinava-
[guptaḥ stavam imam akarot |
yena vibhur bhavamarusantāpaṃ
[śamayati janasya jhaṭiti dayāluḥ ||
samāptaṃ stavam idam abhina-
[vākhyaṃ padyanavakam |

HYMNE A LA GLOIRE DE L'ABSOLU

1. D'une pensée identique à Toi, en mon cœur je rends hommage[1] au Seigneur Bhairava, refuge de qui n'a pas de Seigneur. Fait de Conscience, unique, infini, sans origine, il imprègne la diversité[2] des êtres mobiles et immobiles.

2. O grand Souverain ! Par l'énergie de Ta grâce, cet univers entier m'apparaît désormais comme identique à Toi. Tu es éternellement mon propre Soi ; ainsi la totalité des choses est pour moi identique au Soi[3].

3. En Toi, Seigneur, mon propre Soi, qui pénètres tout, la peur de la transmigration n'a plus de raison d'être quand même subsisterait réellement une multitude d'activités forgeant terreurs, égarements et intolérables douleurs !

4. O Exterminateur, ne pose pas sur moi ce regard chargé d'un épouvantable courroux, sur moi auquel adoration et contemplation du Seigneur confèrent une immuable fermeté, sur moi qui suis identique à l'énergie de Bhairava-l'effroyable !

5. Ainsi les épaisses ténèbres sont dispersées par les rayons de Ta Conscience[4] quand Tu t'approches, Seigneur ! Plus jamais je ne craindrai les agissements démoniaques de l'exterminateur, de Yama[5], ni de la mort, hommage à Toi !

6. (Moi) Réalité même de l'ensemble des objets contemplés en tant que rayons de la vraie Conscience apparue, c'est en Toi que j'accède à l'apaisement, en Toi, le Soi comblé à profusion par le suprême nectar de (toutes) les choses.

7. O Seigneur, quand l'état d'impureté dispensateur d'excessifs tourments entre dans le champ de (ma) pensée, à l'instant même

1. Saluer, d'après Abhinavagupta, c'est selon le système Pratyabhijñā, témoigner d'humilité ainsi que d'un abandon total *(prahvatā)* de corps, parole et pensée au Seigneur, en ayant pleine conscience *(parāmarśa)* de la supériorité de celui devant lequel on s'incline. Cet abandon dépend de l'intuition mystique *(svapratibhā)* que l'on a de la gloire divine et ne peut donc s'accompagner d'indifférence. I.P.v. I.I.1. p. 8.

2. *Viśeṣa,* existence différenciée ou l'objectivité qui sera mentionnée au śl. 6.

3. *Svātmā,* le Soi universel qui est aussi mon Soi et surtout, dans le présent contexte, Toi.

4. Text. identique à Toi.

5. Divinité de la mort.

surgit[1] de moi la pluie du suprême nectar qui célèbre la louange de Ton unicité.

8. Si, ô Śiva, ascèse, bains, vœux, dons, brisent le tourment de l'existence, l'heureux souci[2] de Ta révélation répand dans le cœur un flot de félicité.

9. O Seigneur Bhairava, cette Conscience mienne danse, chante, se réjouit grandement, car dès qu'elle a pris possession de Toi, le Bien-aimé, l'accomplissement du sacrifice unique, celui de l'égalité, si ardu pour d'autres, lui est aisé.

Durant la quinzaine lunaire sombre, le dixième jour du mois *pauṣa*[3], en l'année 68, Abhinavagupta composa cette louange selon laquelle l'omniprésent par compassion apaise instantanément chez l'être humain la douloureuse brûlure (inhérente) au désert du devenir.

1. *Udeti*, s'élève parce que dans la voie médiane il ne peut y avoir que montée. Cf. *kuṇḍalinī*, M.M., p. 49.

2. *Cintā* au sens de soin mais dont toute préoccupation est exclue. Également discrimination.

3. Qui a lieu quand la lune se trouve dans la constellation *puṣya*, décembre-janvier.

Commentaire

Cette louange encore appelée *padyanavaka*, en raison de ses neuf stances, chante l'unicité divine, Bhairava. Cette désignation de Śiva revêt ici son sens strict d'indifférenciation absolue, car en *bhairavavaktra* il n'existe aucune distinction entre Śiva et son énergie tandis qu'en *rudravaktra*, elle tend à s'esquisser et qu'elle se pose clairement en *śivavaktra*[1].

Se montre digne de saluer le Seigneur celui-là seul qui se reconnaît comme identique à lui. Pour qui possède un Seigneur, du fait qu'il vit encore dans la dualité, un refuge dans l'unique Bhairava devient impossible[2].

Au cours de cet hymne Abhinavagupta affirme à plusieurs reprises son identité à Bhairava, à l'énergie divine, à l'univers, ces trois ne faisant qu'un. Mais en dépit de ses efforts, asservi à des mots, il ne peut échapper aux pièges de la dualité[3] ; qu'importe, il le proclamera plus fort encore.

Parmi la quintuple activité du Seigneur[4], il ne mentionne ici que la grâce *(anugrahaśakti)* parce que selon sa glose à la Parātrīśikā : « Le Seigneur suprême ou la Grâce même est éternellement imprégné[5] d'énergie en sa forme éminente de grâce, et l'énergie n'a pas conscience d'être distincte de Śiva[6] ; elle consiste en la prise de conscience de la libéralité en faveur de l'humanité... »[7]. Et plus loin, il précise : « L'énergie de grâce veille perpétuellement dans tous les sujets conscients sans jamais se coucher. »

Cette grâce qui jaillit toujours et partout *(sadoditatā)* le fait selon une gradation[8] : d'abord indifférenciée, elle devient prise de

1. Sur les trois *vaktra* ou bouches du système Trika, voir Introd. au V.B., p. 12.

2. Rūmī exprimait lui aussi une idée analogue lorsqu'il chantait : « je suis de cette ville qui est la ville de ceux qui sont sans ville ». Ghazal 271, extrait du Dīwān trad. Eva Meyerovitch, sous presse.

3. Ce dont il s'excuse dans son commentaire à l'I.P.v. I.I.1, p. 33, l. 2. La dualité perce dans les expressions : refuge en Śiva, son adoration et sa contemplation, le Seigneur remplissant et pénétrant l'univers, etc.

4. Śiva crée, protège et résorbe le monde ; il cache son essence par l'énergie obscurcissante *(tirodhānaśakti)* et la révèle par sa grâce.

5. *ākrānta*, en proie à, saisi, chargé, pénétré de ; en vain avons-nous essayé de rendre cette idée sans introduire objectivité et dualité.

6. Cf. Bodhapañcadaśikā, str. 3 et ici p. 25.

7. Comm. au śl. I, p. 3 ; p. 12, l. 5 et p. 13, l. 5.

8. La gradation de la grâce consiste en vingt-sept types de faveur divine.

conscience d'une simple tendance à se différencier, et enfin elle revêt la forme différenciée sous laquelle nous appréhendons le moi et l'univers [1].

C'est elle qui révèle de façon soudaine Śiva comme le Soi que l'on prenait précédemment pour un je limité, impuissant, et mieux encore elle dévoile Śiva comme identique à tout, à savoir Bhairava partout répandu, en nous, hors de nous, toujours égal à lui-même, que ce soit dans les liens ou dans la douleur. D'après un verset de Somānanda : ' Moi, suprême Śiva, je demeure dans la joie, dans la douleur, dans l'oubli '. »[2].

En ces circonstances, comment craindrait-on la vie en ce monde alors même qu'on s'y dépenserait au milieu d'insurmontables difficultés ? Śiva ne se manifeste-t-il pas dans les énergies les plus furieuses, telle la passion coupable qui ne recule pas devant le meurtre d'un rival[3] ?

A la strophe 4, Abhinavagupta s'adresse non sans humour à Śiva qui, de son troisième œil, consuma le dieu de l'amour charnel, Kāma, au moment où il s'avançait vers lui pour le percer de ses flèches : puisque je possède, dit-il, l'énergie de Bhairava-le-Terrible, mon audace prévaut contre Ton regard terrifiant, moi que remplit d'un inébranlable courage l'absorption ininterrompue en Toi.

Évanouie également la peur des autres aspects destructeurs de Śiva : *antaka*, l'exterminateur qui sépare l'âme du corps, *mṛtyu*, la mort et *yama*, sa divinité dont le rôle est plus étendu puisque, selon le système Krama[4], Yama agit sous forme de ' restricteur ' dans les activités de la vie qu'il ronge et mine sans arrêt en tant que doute et alternative *(vikalpa)*.

Dès que la hantise du *saṃsāra* ne vous tenaille plus et que la peur a fui, la félicité intérieure peut s'épanouir. Abhinavagupta reprend à la strophe 6, sous l'angle de la béatitude cosmique, le thème de la première strophe : l'identité reconnue entre le Soi, Śiva ou la Conscience universelle, et le monde formé des énergies qui en émanent. Plusieurs idées fondamentales s'y trouvent condensées : la Conscience déjà toute surgie, au sens de perpétuellement surgissante[5], a pour rayons les choses que je contemple. Mieux encore, je suis, moi, la Réalité de ces choses. Ma tâche sera donc de faire pénétrer les rayons de la lumière consciente qui les illumine et

1. P.T.v., p. 13, l. 5.
2. P.T.v., p. 41 et Śivadṛṣṭi, VII, śl. 105, p. 219.
3. P.T., p. 42, l. 7.
4. Dans son hymne aux douze *kālī*, le Kramastotra, śl. 18, le terme *yama* a le sens de *vikalpa*.
5. Cf. ici p. 15.

dont je suis la source, jusque dans le monde que j'appréhendais comme objectif et extérieur à moi. Alors et alors seulement, je m'identifierai à la Conscience et à son irradiation, celle-ci étant moins une connaissance qu'une extension de mes pouvoirs et de ma félicité. Il s'ensuit d'une part que la Conscience, bien que surgie de toute éternité, se lève à nouveau quand on se sert de ses rayons pour éclairer le monde ; et d'autre part, que le mystique devient le centre où confluent et fusionnent toutes les félicités, non seulement celle de la Conscience *(cidānanda)*, intime, apaisée, procédant du Soi reconnu comme identique à Śiva, mais aussi le nectar qui s'écoule avec surabondance des choses de ce monde[1]. Il jouit ainsi en Śiva même de la béatitude cosmique *(jagadānanda)* ; plus rien n'étant séparé du Tout, la pluie de nectar se déverse sur lui lorsqu'il s'y attend le moins, au moment où l'impureté approche menaçante de sa pensée. Mais en quoi consiste ici une telle impureté ? Doit-on comprendre qu'à l'instant où les souffrances assaillent le yogin, il éprouve une grande félicité qui se répand dans son corps dans le cas de douleurs physiques ou un calme profond qui supprime l'agitation mentale ? D'après Abhinavagupta[2], *kleśa* désigne l'ensemble des choses susceptibles d'engendrer un penchant à l'ignorance, de réveiller le sentiment du moi ou le couple attachement-aversion. Il s'agirait donc d'une véritable impureté intérieure, retour offensif de l'ego ou de quelque autre forme de la dualité. Pourtant, que celle-ci pénètre dans le champ de sa conscience, et le yogin vigilant, aussitôt alerté, plonge dans les profondeurs du Soi d'où s'élève en une gerbe jaillissante un flot de nectar dont chaque goutte entonne en retombant la louange de l'unicité divine ; et lorsque la félicité du Soi devient visible dans l'impureté elle-même, cette dernière se dissipe immédiatement pour faire place au seul Paramaśiva.

Si les pratiques religieuses et rituelles, dons, vœux, bains, etc. ont un effet négatif en dissipant la peur de la pérégrination *(saṃsāra)* et en apaisant l'inquiétude morale, seule la connaissance intuitive des textes sacrés assure positivement de la félicité, en toutes circonstances, d'où la grandeur de la Révélation[3].

L'unique culte ou sacrifice dont on ne puisse se dispenser, celui de l'égalité, se ramène « à contempler l'énergie souveraine (la *khecarī*) toujours identique à elle-même ; sans elle, il n'y aurait pas de sujet conscient *(ātman)*, de pensée, d'organes de connais-

1. Voir l'hymne en l'honneur de la Roue des énergies, ici p. 97.

2. *Tathāhi vedyarāśivaśād evāsyāvidyāsmitārāgadveṣābhiniveśādayaḥ kleśāḥ* | I.P.v. III.2.3. vol. II, p. 220.

3. Cf. M.M., p. 86-87 et śl. 5.

sance internes ou externes, ni de monde sensible différencié, puisque les énergies dont procèdent les quatre mouvements de la manifestation, n'étant plus en contact mutuel, ne se révèleraient pas. C'est elle, *khecarī*, que l'on découvre dans l'aspérité du désir, de la colère, etc. On jouit de son équilibre ou uniformité *(samatā)* quand on la sent partout immuable, à savoir dans les quatre mouvements qui couvrent toute l'expansion de l'univers, du fait qu'elle a pour essence Bhairava, parfaite plénitude. Mais que fasse défaut si peu que ce soit, la reconnaissance intégrale de sa propre nature de complet *anuttara*, et l'on (sera soumis) à l'inégalité des fluctuations mentales, ce qui précisément constitue le *saṃsāra*. »[1].

Pour qui parvient à Bhairava, le culte d'une conscience homogène, lisse et sans scission apparaît aisé, tandis qu'il ne peut être accompli par celui qui vit séparé du Tout, dans la rocailleuse dualité, en pleine dissonance. S'épanouissant dans l'équilibre, l'harmonie et la douceur, la Conscience légère et allègre chante, danse et se réjouit spontanément, aussitôt le Bien-aimé obtenu.

1. *Na hy ātmano manasaḥ indriyāṇām bāhyānāṃ ca bhedaviṣayasya vyavasthāpanaṃ vyavasthā ca yujyate abhisaṃdhānādy ayogāt aprakāśatvāt ca saiva khecarī kāmakrodhādirūpatayā vaiṣamyena lakṣyate tasyāḥ samatā sarvatraiva paripūrṇabhairavasvabhāvāt aṇumātram apy avikalānuttarasvarūpāparijñānam eva cittavṛttīnāṃ vaiṣamyaṃ saiva ca saṃsāraḥ* | P.T.v., p. 40, l. 5. Sur les quatre mouvements ou flots de l'énergie *(khecarī, dikcarī, gocarī* et *bhūcarī)*, cf. M.M., p. 125. Ici p. 96 sur *khecarī* et p. 71 sur *gocarī*.

ANUTTARĀṢṬIKĀ

1. saṃkrāmo 'tra na bhāvanā na ca kathāyuktir na carcā na ca
[dhyānaṃ vā na ca dhāraṇā na ca japābhyāsaprayāso na ca |
tat kiṃ nāma suniścitaṃ vada paraṃ satyaṃ ca tacchrūyatāṃ
[na tyāgī na parigrahī bhaja sukhaṃ sarvaṃ yathāvasthitaḥ || 1

2. saṃsāro 'sti na tattvatas tanubhṛtāṃ bandhasya vārtaiva kā
[bandho yasya na jātu tasya vitathā muktasya muktikriyā |
mithyāmohakṛd eṣa rajjubhujagacchāyāpiśācabhramo mā kiṃ-
[cit tyaja mā gṛhāṇa vihara svastho yathāvasthitaḥ || 2

3. pūjāpūjakapūjyabhedasaraṇiḥ keyaṃ kathānuttare saṃkrāmaḥ
[kila kasya kena vidadhe ko vā praveśakramaḥ |
māyeyaṃ na cidadvayāt paratayā bhinnāpy aho vartate sarvaṃ
[svānubhavasvabhāvavimalaṃ cintāṃ vṛthā mā kṛthāḥ || 3

4. ānando 'tra na vittamadhyamadavan naivāṅganāsaṅgavat dīpār-
[kendukṛtaprabhāprakaravan naiva prakāśodayaḥ |
harṣaḥ saṃbhṛtabhedamuktisukhabhūr bhārāvatāropamaḥ sar-
[vādvaitapadasya vismṛtanidheḥ prāptiḥ prakāśodayaḥ || 4

5. rāgadveṣasukhāsukhodayalayāhaṅkāradainyādayo ye bhāvāḥ
[pravibhānti viśvavapuṣo bhinnasvabhāvā na te |
vyaktiṃ paśyasi yasya yasya sahasā tattattadekātmatāsaṃ-
[vidrūpam avekṣya kiṃ na ramase tadbhāvanānirbharaḥ || 5

6. pūrvābhāvabhavakriyā hi sahasā bhāvāḥ sadā 'smin bhave
[madhyākāravikārasaṃkaravatāṃ teṣāṃ kutaḥ satyatā |
niḥsatye capale prapañcanicaye svapnabhrame peśale śaṅ-
[kātaṅkakalaṅkayuktikalanātītaḥ prabuddho bhava || 6

7. bhāvānāṃ na samudbhavo 'sti sahajas tvadbhāvitā bhānty amī
[niḥsatyā api satyatām anubhavabhrāntyā bhajanti kṣaṇam |
tvatsaṅkalpaja eṣa viśvamahimā nāsty asya janmānyataḥ tas-
[māt tvaṃ vibhavena bhāsi bhuvaneṣv ekopy anekātmakaḥ || 7

8. yatsatyaṃ yadasatyam alpabahulaṃ nityaṃ na nityaṃ ca yat
[yanmāyāmalinaṃ yadātmavimalaṃ ciddarpaṇe rājate |
tatsarvaṃ svavimarśasaṃvidudayād rūpaprakāśātmakaṃ
[jñatvā svānubhavādhirūḍhamahimā viśveśvaratvaṃ bhaja || 8

HUIT STANCES SUR L'INCOMPARABLE[1]

1. Ici nul besoin de progrès spirituel ni de contemplation, ni d'habileté de discours, ni d'enquêtes, (nul besoin) de méditer, ni de se concentrer, ni de s'exercer aux prières marmonnées. Quelle est, dis-moi, la Réalité ultime absolument certaine ? Écoute ceci : ne prends ni ne laisse, tel que tu es, jouis heureusement de tout.

2. Du point de vue de la Réalité absolue, il n'y a pas de transmigration. Comment alors est-il question d'entrave pour les êtres vivants[2] ? Puisque l'être libre n'a jamais eu d'entrave, entreprendre de le libérer est vain. Il n'y a là que l'illusion de l'ombre imaginaire d'un démon, corde prise pour un serpent qui produit une confusion sans fondement. Ne laisse rien, ne prends rien, bien établi en toi-même, tel que tu es, passe le temps agréablement[3].

3. Dans l'Inexprimable[1], quel discours peut-il y avoir et quelle voie différencierait adoré, adorant et adoration ? En vérité pour qui et comment un progrès se produirait-il, ou encore qui pénètrerait par étapes (dans le Soi) ? Oh Merveille ! cette illusion, bien que différenciée, n'est autre que la Conscience-sans-second. Ah ! tout est essence très pure éprouvée par soi-même. Ainsi ne te fais pas de soucis inutiles.

4. (Cette) félicité n'est pas comme l'ivresse du vin ou celle des richesses, ni même semblable à l'union avec la bien-aimée. L'apparition de la Lumière consciente n'est pas comme un faisceau de lumière que répand une lampe, le soleil ou la lune. Quand on se libère des différenciations accumulées[4], l'état de bonheur est une allégresse comparable à la mise à terre d'un fardeau, l'apparition de la Lumière est l'acquisition d'un trésor oublié : le domaine de l'universelle non-dualité.

5. Attirance et répulsion, plaisir et douleur, lever et coucher, infatuation et abattement, etc., tous ces états participant aux formes de l'univers se manifestent comme diversifiés mais en leur nature ils ne sont pas distincts. Chaque fois que tu saisis la particularité d'un de ces états, attentif aussitôt à la nature de la

1. *Anuttara,* Insurpassable et ineffable. Sur ce terme aux sens multiples, cf. ici p. 59.
2. Vers cité par Jayaratha, T.A. IV, comm. aux śl. 92-95, p. 99.
3. *Vihṛ-* s'amuser, flâner.
4. Cultivées depuis un très lointain passé.

Conscience comme identique à lui, pourquoi, plein de cette contemplation, ne te réjouis-tu pas ?

6. L'efficacité de ce qui existe actuellement n'existait pas auparavant ; de façon soudaine, en effet, surgissent toujours les choses en ce monde[1]. A quelle réalité peuvent-elles prétendre, ainsi troublées[2] par la confusion déformante de l'état intermédiaire[3] ? (Quelle réalité) y a-t-il dans l'irréel, l'instable, le falsifié[4], dans un amoncellement d'apparences, dans l'erreur d'un rêve ? Reste par-delà l'imperfection propre aux angoisses du doute et éveille-toi.

7. L'Inné ne (peut être sujet) au flot des existences objectives ; celles-ci ne se manifestent qu'éprouvées par toi. Bien que privées par nature de réalité, en un instant, par la faute d'une erreur de perception, elles prennent part au réel. Ainsi jaillit de ton imagination la grandeur de cet univers puisqu'il n'existe pas d'autre cause à son apparition. C'est pourquoi, par ta propre gloire, tu resplendis dans tous les mondes et, bien qu'unique, tu es l'essence du multiple.

8. Lorsque surgit la Conscience en tant que contact immédiat avec soi-même[5] (alors) le réel et l'irréel, le peu et l'abondant, l'éternel et le transitoire, ce qui est pollué par l'illusion et ce qui est la pureté du Soi apparaissent radieux dans le miroir de la Conscience. Ayant reconnu tout cela à la lumière de l'essence, (toi) dont la grandeur est fondée[6] sur ton expérience intime, jouis de ton pouvoir universel.

1. Inopinément et à chaque instant.
2. *Saṃkara*, mélangé, ce qui devient impur au contact d'une chose impure.
3. A ce sujet voir l'explication donnée ici p. 63.
4. *Peśala*, factice, artificiel et frauduleux.
5. *Svavimarśa*, prise de conscience de soi, reconnaissance immédiate comme par le toucher.
6. *Adhirūḍha*, au sens de certitude, fortement attaché et élevé à la ferme possession de sa propre grandeur puisée dans son intuition immédiate, celle de Soi, devenue réalité tangible.

Commentaire

Les huit stances de cet hymne ont pour thème essentiel l'insurpassable Réalité que chante également la Parātriṃśikā. Aussitôt reconnu, l'*anuttara* confère la liberté en cette vie même.

Le terme *anuttara* est si riche que Abhinavagupta a senti le besoin, dans sa glose à ce tantra, d'en expliciter les significations variées en se jouant de l'étymologie. J'en choisirai certaines qu'il avait probablement présentes à l'esprit quand il écrivait cette louange :

1. *Anuttara:* incomparable et transcendant, rien n'étant supérieur à la Conscience éminente et plénière du suprême Bhairava qui existe éternellement et se répand de façon spontanée, en toute liberté.

2. « Là où il n'existe ni question du disciple ni réponse *(uttara)* du maître » ; le disciple étant le réceptacle éternel de l'illumination, autrement dit une question jaillissant du grand océan de la Conscience. A quoi servirait une réponse du maître puisque la Réalité lui apparaît sans discontinuer.

3. *Ut-tṛ-* « là où point n'est besoin de traverser *(uttarṇa)* jusqu'à l'autre rive afin d'atteindre la libération ». Celle-ci selon l'image que s'en font les partisans de la différenciation n'échappe nullement aux limites car elle comporte des degrés : corps, souffle, intellect, vibration, vie, puis vide de toute objectivité, disparition des impuretés et, à la fin de cette ascension, atteinte de la cime, l'état de Śiva correspondant à la délivrance. Une semblable progression se montre superflue puisque, en *anuttara*, il n'y a aucun lien, on peut s'identifier à Śiva en ce corps même. Ou encore si *uttara* apparaît comme une montée à travers les centres : nombril, gorge, palais, fente du brahman etc., *anuttara* est ce qui la transcende.

4. *Uttara* a aussi pour sens ' ce dont on sort ', à savoir l'esclavage ; et la libération sera l'*anuttara.*

5. Si *uttara* est pris au sens de spécifications verbales distinguant de toutes les manières ' ceci et cela ', *anuttara* deviendra l'inexprimable qui ne comporte aucune distinction et ne tranche pas. « Tant que le sujet conscient, sous l'empire de l'illusion, désire pénétrer dans l'*anuttara*, il est limité, fait de pensée dualisante

1. P.T.v, p. 19 à 25 en libre traduction.

(vikalpa) ; mais s'il recouvre l'indifférenciation *(avikalpa)* quand l'artificiel s'évanouit, voilà en vérité l'*anuttara*. Alors, comment à l'aide de la contemplation et de la pratique des organes, etc. (atteindrait-on) Śiva qui a surgi de toute éternité » et qui réside également dans les activités courantes ? En vue de montrer que Śiva, suprême Sujet ne devient jamais objet pour un autre et ne tombe donc pas dans le domaine de l'expérience consciente, même durant le *samādhi*, Abhinavagupta donne l'exemple d'une averse imperceptible sur le fond continu du ciel mais dont on voit les gouttes distinctement si elles se détachent sur un fond précis comme le bord d'un toit, des arbres, etc[1]. La véritable Conscience ne peut être qu'humiliée lorsque, l'associant au temps, au lieu et autres déterminations, on la prend pour l'expérience de Bhairava.

6. *Uttara* peut signifier une gradation de moyens et de buts : ainsi la voie inférieure de l'individu permet d'accéder à la voie de l'énergie et celle-ci à la voie supérieure de Śiva[2]. Ou encore la veille mène au rêve, le rêve au quatrième état et ce dernier à ce qui le transcende *(turyātīta)* ; que cette gradation disparaisse et seul demeurera l'*anuttara*.

7. *Anuttara* désigne aussi le domaine où inférieur et supérieur n'ont plus cours.

8. *Nud-tara*, *nud-* au sens d'inciter ; le maître lors d'initiations successives pénètre dans la conscience du disciple afin de l'inciter et le disciple obtient la libération *(tara)*[3]. Mais comment la conscience de soi, lumineuse par elle-même, omnipénétrante, non limitée par les particularités de lieu, de temps et de forme, se plierait-elle à de semblables parodies ? Qu'il n'y ait plus outrepassement ni incitation, l'*anuttara*, l'absolu, demeure, le maître n'a rien à faire puisque Bhairava ne cesse de se révéler.

9. *A-nut-tara*. Le phonème *A* connote l'énergie suprême qui réside au début et à la fin du Je plénier[4], universelle prise de conscience correspondant à l'énergie jaillissante, au ravissement du Soi, océan sans houle, qui est pacification de la grande lumière, libre du flux de l'illusion. *Nut* désigne le terme de son expansion *(visarga)* et *tara*, le flot même qui vous emporte par-delà tout.

Ainsi *anuttara*, Inexprimable, que rien ne surpasse, échappe aux moyens. Inutile donc de méditer, de réciter des *mantra*, de discourir à son sujet, d'être initié par un *guru*, de rechercher la vérité

1. Cf. *La Bhakti*, Introd. p. 18.
2. Cf. ici p. 11, 14.
3. A ce sujet, T.A. XXIX.237 à 250.
4. Sur A = *anuttara*, cf. V.Bh., p. 68 et 128, śl. 90.

ou de tendre à la libération, car rien ne permet de l'approcher, Lui en qui nous résidons, notre vie, notre conscience éternellement présente. Que reste-t-il à faire ? Demeurer là où l'on est, dans le Soi, sans prendre ni repousser puisque la Réalité est solidement établie. Sans effort on jouira alors de toute chose. A la source de la douloureuse instabilité constituant le devenir *(saṃsāra)*, que décèle-t-on ? un désir qui ne cesse de s'emparer d'une chose et d'en rejeter une autre. Selon les Spandasūtra (46) le libre Sujet se trouve privé de sa gloire native dès qu'il perd la saveur du suprême nectar d'immortalité ; les réactions de sa conscience à chacune de ses impressions — sous forme de saisie et de rejet — font de lui un objet dépendant de ces impressions et notions, et l'esclave de ses propres énergies. Le mystique lui-même n'échappe pas à ces réactions ; il prend et repousse lui aussi quand il s'affaire en exerçant souffle, pensée et organes en vue de rompre ses entraves. Mais ce lien consiste justement à se tenir pour asservi : « Trompé par l'illusion *(māyā)*, le sujet se croit lié par des actes, limité par le temps et il transmigre. On nomme ' libéré ' celui à qui le Soi se révèle en son essence et qui considère le corps et le monde comme non différents de la Conscience ; libre en effet du lien des renaissances, à la mort il ne fera qu'un avec Śiva. Comment peut-on en ce cas parler de libération s'il n'y a ni lien ni délivrance ? C'est par contraste avec son état antérieur ou par comparaison avec d'autres sujets qu'on le dit mondainement libéré *(mukta)*. »[1]

En fait, il n'y a ni tyrannie du devenir, ni fuite hors du monde : il suffit de prendre pour assises inébranlables le Soi sans se faire de souci, sans s'agiter ni s'évertuer à s'emparer de ce que l'on possède éternellement, ni s'acharner à briser des attaches qui jamais n'ont entravé l'être libre par essence.

Si, objecte-t-on, l'illusion existe et doit disparaître, Abhinavagupta soumet l'adversaire au dilemme suivant : ou bien l'illusion existe séparée de la Conscience et se réduit alors à l'ombre d'une ombre ; ou bien elle se confond avec la Conscience et n'est autre qu'elle. Il le déclare dans sa glose à la Parātrīśikā[2] : « ... Le pouvoir procédant du flux de l'énergie pénètre jusqu'à la multiplicité des choses externes bien épanouies où se manifeste la différenciation. Mais celle-ci ne diffère pas elle non plus de l'*anuttara*, grande lumière, le flux universel n'étant que conscience intériorisée. La grandeur de l'*anuttara* consiste à épanouir le différencié de par sa transcendance même et de par la puissance de la prise de conscience émerveillée et souveraine dont la liberté excelle au plus haut point.

1. I.P.v. III.2.2-3, vol. II, p. 219-220.
2. p. 38.

En effet, la cause qui éclaire l'épanouissement des choses ne (peut) être privée de lumière ; mais si elle est lumineuse, elle s'identifie alors à l'illustre Seigneur Bhairava. »

En conséquence il n'y a rien d'impur, tout est parfait, y compris l'illusion et la différenciation qu'elle engendre. L'illusion a pour unique caractéristique la perte d'une conscience globale, autrement dit notre impression d'être privés de plénitude, de liberté et d'infinité, lesquelles ne cessent pourtant jamais de briller en nous.

Si un homme a foi en son maître, pour peu qu'il l'entende affirmer (comme Abhinavagupta le fait ici) que l'illusion se ramène à la Conscience-sans-second, et, immédiatement, il le vit de manière active, non théorique, il se l'approprie par le cœur, et il s'en trouve aussitôt tout entier transformé. Mais que l'on n'imagine surtout pas de façon dualitaire l'inexprimable félicité qu'il éprouve ; elle n'a rien de l'ivresse ni des plaisirs qui combleraient un manque : possession de biens matériels ou spirituels, ou union de deux personnes séparées complétant un bonheur jusque-là imparfait. Non, sa béatitude réside uniquement dans le Soi auquel rien ne peut être ajouté ; bien au contraire une charge accablante tombe soudain de lui ; il demeure tel qu'il est en lui-même, léger, plein d'allégresse, apte à vivre enfin et à déployer n'importe quelle activité. L'illumination ne ressemble pas non plus au rayonnement d'une lumière nouvelle qui procédant d'un « second » serait dirigée sur un homme terré dans l'obscurité ; c'est le retour à l'Un dont la multiplicité factice surajoutée fond comme la neige au printemps ; ou la découverte du trésor intime — le Soi — toujours présent et dont on n'avait plus souvenance par la faute d'une monstrueuse aberration. « Rien de nouveau n'est accompli, écrit Abhinavagupta, seule s'efface l'idée que l'on se faisait d'un être lumineux comme ne brillant pas[1]. » Le mendiant couvert de haillons prend brusquement conscience de sa qualité de fils de roi et rejette en riant ses oripeaux. On reconnaît donc ce que l'on a toujours su : le domaine inné et spontané *(sahaja)* subsistant inaltérable à la disparition de ce qui le recouvrait.

Si un instant suffit à l'Insurpassable *(anuttara)* pour conférer la liberté en cette vie[2], un instant suffit pour asservir. Afin de mieux comprendre comment on se lie et comment on se délie, Abhinavagupta démonte sous nos yeux le mécanisme qui suscite les existences objectives issues de l'alternative et du doute ; mais ces existences,

1. *Kevalam iti na tu kiṃcid apūrvaṃ kriyate nāpi tattvato 'prakāśamānaṃ prakāśyate prakāśamāna eva yat 'na prakāśate' ity abhimananaṃ tadapasāryate* | I.P.v. II.III.17, vol. II, fin de la p. 129.

2. P.T. śl. 1, p. 3. Comm. p. 34-35.

ne l'oublions pas, ne seraient rien sans le fond de l'Essence unique et indifférenciée dont elles surgissent et où elles retombent, ondes légères à la surface de l'océan.

Prenons l'exemple classique du Trika : sur l'immuable Soi, paroi lumineuse et incolore, notre imagination projette ses fantasmes discontinus et impermanents[1] ; les images passées ne sont déjà plus, les futures ne sont pas encore, seule l'image actuelle, celle de l'instant présent se montre réelle puisque efficiente. En cet instant on se lie, en cet instant on se libère. Il suffit donc de rester conscient de l'instant jaillissant pour percer à jour l'illusion déformatrice : simple erreur de perception due à la confusion propre au désir qui se penche vers le passé lors du regret, qui tend vers l'avenir pour le susciter, engendrant ainsi sans arrêt la durée par sa tension même. Le refus de se tenir à l'éternel présent forme donc la zone dite intermédiaire de l'illusion *(māyā)*. Cette zone n'a de sens que par rapport aux trois moments successifs que l'on décèle dans toute activité, mouvement ou perception : le premier instant ou pointe initiale *(prathamakoṭi)* réside dans la conscience du Je ou repos en soi-même. Il consiste par exemple en désir de voir[2]. Mais aussitôt l'état intermédiaire le recouvre en troublant et brouillant de ses remous l'instant lucide de la conscience de soi. La pensée sous l'impulsion du désir fait défiler d'innombrables images. Puis l'instant final *(aparakoṭi)* forme le retour de cette activité au Je indéterminé. Mais celui-ci échappe à l'ignorant qui, captivé par la zone intermédiaire, ne voit qu'elle.

Ainsi les choses en leur spécificité ne constituent pas l'existence innée, elles n'ont d'existence que manifestées dans la Conscience et par elle. Par contre l'Inné, le Soi, telle la glace pure d'un miroir, reçoit les images sans en garder la moindre trace, sans en être altéré. Apparemment plein de choses, en fait, il ne contient rien.

Désir et alternative nous asservissent en nous ballottant de l'attachement à la répulsion, de l'exaltation à la dépression, et nous cachent l'univers réel. Pour leur échapper, il faut s'en tenir à l'essence et, en toute chose spécifique, rester attentif à la Conscience qui constitue son être véritable[3]. Alors celui qui puise

1. Théorie de l'universelle impermanence et de l'instantanéité empruntée par Abhinavagupta aux Bouddhistes Vijñānavādin, à la différence que pour lui les images et reflets *(ābhāsa)* ont un fondement stable, le Soi, leur véritable essence. Sur l'instantanéité des Bouddhistes, cf. *Instant et cause, le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, par Lilian Silburn, Paris (Vrin) 1955, p. 277 à 400.

2. Intention ou pure vigilance de la Conscience. Cf. *La Bhakti*, p. 37.

3. Dans son Tantrāloka III, śl. 8-9, Abhinavagupta compare la pureté de l'être extrêmement lumineux à celle du miroir qui reflète les choses comme distinctes de lui (tant elles y sont représentées avec clarté) bien que ces reflets ne puissent en être séparés.

sa joie en une semblable contemplation s'apaise nécessairement, la conscience de soi se réveille en absorbant la houle de l'imagination ; réel et irréel, éternel et transitoire, impureté, illusion, et ce qui est pur dans le Soi : l'univers entier qui revêtait ces formes diverses apparaît glorieux dans le miroir de la Conscience dès qu'il se confond avec sa lumière. Cette gloire universelle qui irradie des énergies infiniment variées se rattache à la gloire du Soi car, tant qu'elle ne s'enracine pas dans la certitude de l'expérience intime, elle ne donne pas souveraineté sur l'univers.

Mais pour que la conscience devienne le clair miroir de l'univers, il importe qu'elle soit calme, pure, c'est-à-dire lisse et unie comme lui et que sa rugosité acquise fasse place à l'état d'équilibre *(samatā)* afin que, au point de jonction des changements, on demeure aussi immobile qu'un miroir et comme lui sans attache ni répulsion.

Quand la Conscience de soi surgit et recouvre sa nature originelle, le yogin participe à l'univers total dans lequel la diversité s'unifie ; il jouit alors d'omniscience et de souveraineté[1] à l'instar du Seigneur.

1. I.P.v. śl. 15, vol. II, p. 269. Cet aspect de l'omniscience se trouve aussi dans la ' connaissance de miroir ' *(ādarśajñāna)* des Vijñānavādin ; elle consiste, écrit Paul Demiéville, en ce que tout le connaissable se mire perpétuellement dans l'esprit des Buddhas, sans limitation de temps ou d'espace, sans erreur possible et sans que les Buddhas ne puissent jamais rien oublier, mais aussi sans que le connaissable leur soit présent par un processus perceptif et sans qu'en soit affectée en rien leur nature propre éternellement pure. C'est dans ce miroir que tous les êtres vivants voient apparaître, comme des reflets, les objets de leur connaissance, en particulier les objets de nature bonne et salvifique ». *Le Miroir Spirituel.* Sinologica, Bâle, vol. I, 1948, p. 126-127. Cf. ici p. 74.

PARAMĀRTHADVĀDAŚIKĀ

1. śāntiṃ saṃbhaja nityam alpavacanair jalpakramaṃ saṃhara
[tatsaṃhāragamena kiṃ katham idaṃ ko 'sīti mācīkḷpaḥ |
bhāvābhāvavibhāgabhāsanatayā yad bhāty abhagnakramaṃ
tacchūnyaṃ śivadhāma vastu paramaṃ brahmātra ko 'rtha-
[grahaḥ || 1

2. yady atattvaparihārapūrvakaṃ tattvaṃ eṣi tadatattvam eva
[hi |
yady atattvam atha tattvam eva vā tattvam eva nanu tat tvam
[īdṛśam || 2

3. Yad yad bhāti na bhānataḥ pṛthag idaṃ bhedo'pi bhātīti cet
[bhāne so 'pi na bhāti kiṃ jahi tatas tadbhaṅgibhaṅgagraham |
svapne svapnatayā prathāṃ gatavati krīḍaiva no bhītakṛcchas-
[trāghātajalāvapātahutabhuṅnirghātabandhādikam || 3

4. jñānakriyākalanapūrvakam adhyavasyed yad yad bhavān
[kathaya ko 'sya jaḍād viśeṣaḥ |
sphūrjaj jaḍo 'pi na kim advayabodhadhāma niḥsīmanityanir-
[avagrahasatyarūpam || 4

5. bhāvānām avabhāsako 'si yadi tair mohaḥ kim ātanyate kiṃ te
[tad yadi bhānti hanta bhavatas tatrāpy akhaṇḍaṃ mahaḥ |
no cen nāsti tad evam apy ubhayathā nirvyājaniryantraṇā-
[truṭyadvibhramanityatṛptamahimā nityaṃ prabuddho 'si
[bhoḥ || 5

6. dṛṣṭiṃ bahiḥ prahiṇu lakṣyapathātiriktaṃ syād bhairavānuka-
[raṇaṃ vata vañcaneyam |
nirdvandvabodhagaganasya na bāhyam asti nābhyantaraṃ
[niravakāśavikāsadhāmnaḥ || 6

7. vāsanāprasaravibhramodaye yad yad ullasati tat tad īkṣya-
[tām |
ādimadhyanidhaneṣu tatra cet bhāsi bhāsi vata līyate jagat || 7

8. moho duḥkhavitarkatarkaṇaghano hetuprathānantarapro-
[dyadvibhramaśṛṅkhalātibahulo gandharvapūḥsannibhaḥ |
dvaitādvaitavikalpanāśrayapade cidvyomni nābhāti cet ku-
[trānyatra cakāstu kās tu paramā niṣṭhāpy anekātmanā || 8

9. svapne tāvad asatyam eva saraṇaṃ sauṣuptadhāmni prathā
[naivāsyāsti taduttare nirupadhau cidvyomni ko 'sya grahaḥ |
jāgraty eva dharāvad arthanicayaḥ syāc cet kṣaṇe kutracit
[jñānenātha tadatyaye 'pṛthag idaṃ tatrāpi kā khaṇḍanā || 9

10. ye ye ke 'pi prakāśā mayi sati paramavyomni labdhāvakāśāḥ
[kāśā hy eteṣu nitye mahimani mayi te nirvibhāgaṃ vibhānti|
so 'haṃ nirvyājanityapratihatakalanānantasatyasvatantradh-
[vastadvaitā 'dvayāridvayamayatimirāpārabodhaprakāśaḥ||10

11. kālaḥ saṃkalayan kalāḥ kalayatu sraṣṭā sṛjatv ādarād ājñāyāḥ
[paratantratām upagato mathnātu vā manmathaḥ |
krīḍāḍambaram ambarāśrayam iva svollekharekhākramaṃ
[dehādy āśrayam astu vaikṛtamahāmohe na paśyāmi kim || 11

12. kaḥ ko 'tra bhor yaṃ kavalīkaromi kaḥ ko 'tra bhor yaṃ
[sahasā nihanmi |
kaḥ ko 'tra bhor yaṃ parabodhadhāmasañcarvaṇonmattatanuḥ
[pivāmi || 12

bhavotthabhayabhaṅgadaṃ gadaśṛgālavidrāvaṇaṃ prabodha-
[dhuri dhīmatām api sakṛd yaduddīpanam[1] |
svadhāma[2]gahanāṭavīviharaṇātitṛpty udgamāt kubheda[3]kari-
[bṛṃhitaṃ vyadhita ramyadevo hariḥ ||

1. Variante *uddīpayan.*
2. D'après des manuscrits je corrige *sudhāma* en *svadhāma.*
3. Variante *abheda.* Cette dernière strophe semble corrompue.

DOUZE STANCES SUR LA RÉALITÉ SUPRÊME

1. Goûte toujours la paix et abstiens-toi du perpétuel bavardage aux vains propos[1] en évitant les (expressions) ' qui es-tu, pourquoi, comment, qu'est-cela ' qui encombrent le chemin. Ce qui se révèle (alors) comme la lumière (éclairant) les distinctions entre existence et non-existence, c'est la manière d'être sans fissure, le Vide, le domaine de Śiva, la Réalité, le suprême *brahman*. Quelle appréhension objective y (décèlerait-on) ?

2. Une fois écarté l'irréel, le réel auquel tu accèdes est lui-même irréel[2]. Irréel ou réel, n'est-ce pas à ce Réel même que tu es identique ?

3. « Toute manifestation est indépendante et non pas due à la Lumière (de la conscience) », dis-tu, mais alors, si cette différenciation elle-même se manifeste, ne se manifeste-t-elle pas, elle aussi, dans la lumière ? Abandonne donc ta tendance à briser cette brisure[3]. Si, au cours d'un rêve, on sait que l'on rêve, on n'éprouve point de peur quand on reçoit un coup d'épée, qu'on est noyé, brûlé ou emprisonné, car ce n'est là qu'un jeu.

4-5. Quelles que soient les choses que l'on pose sous l'incitation de la connaissance et de l'activité[4], dis-moi en quoi elles se distinguent de l'inconscient ? Et si l'inconscient vibre lui aussi, ne (fait-il pas partie) du domaine de la Conscience sans dualité, illimité, éternel et qui, éminemment réel, échappe à toute prise intellectuelle ? Si c'est toi qui manifestes les choses, comment l'illusion se répandrait-elle par leur intermédiaire ? et si celles-ci manifestent cette (illusion) n'est-ce pas grâce à toi ? qu'importe, ici encore[5], ton éclat demeure indivis. Sinon (si tu n'es pas celui qui manifeste les choses), elles n'ont pas d'existence. Dans les deux cas (on ne peut poser d'existence objective distincte de la conscience). (Toi) grandeur toujours satisfaite, spontanée, que rien ne

1. Phrases creuses et insignifiantes.

2. On peut comprendre aussi : le réel auquel tu accèdes est la réalité *A*, l'Insurpassable *(anuttara)* et donc ton Soi.

3. *Bhaṅgibhaṅgagraha*, jeu de mots où Abhinavagupta insiste sur le terme briser.

4. Doit-on comprendre *kalana* comme une activité subtile et *kriyā* comme l'activité ordinaire ?

5. En cette objectivité.

restreint, qui pulvérise l'erreur, oh ! merveille, tu es perpétuellement illuminé !

6. Tourne ton regard vers l'extérieur tout en passant au-delà du sentier du visible (dis-tu) ! Allons donc ! Il s'agit de cette tromperie à la ressemblance de la *bhairavīmudrā*[1] : le ciel de la Conscience libre de dualité n'est ni à l'extérieur ni à l'intérieur, le domaine de l'épanouissement ne leur laissant pas de place.

7. Tout ce qui se révèle lorsque le flot d'impressions s'épanche avec véhémence[2], c'est cela même qu'il te faut observer avec intensité : si tu y apparais et apparais encore et encore au début, au milieu et à la fin, Oh ! l'univers (différencié) se dissoudra.

8. La confusion s'épaissit quand on se préoccupe de doutes relatifs à la douleur. Les entraves, dues aux erreurs surgies en même temps que leur cause, déterminent son extrême variété. On la compare à la forteresse des *gandharva*. Si elle ne se manifestait dans le firmament de la Conscience — réceptacle de l'alternative dualisme et non-dualisme — en quel autre lieu brillerait-elle et quel serait (son) ultime refuge, elle dont l'essence est multiplicité ?

9. Ce flot (d'impressions), vraiment irréel pendant le rêve, dans l'état de sommeil profond ne se manifeste pas ; comment le saisirait-on dans le firmament de la Conscience sans limite et par-delà ces (états)[3] ?
Si tu dis que dans la veille même, l'ensemble des objets telle la terre existe, là encore, il arrive que grâce à la Connaissance, si ce (flot) prend fin, en un instant et en quelque lieu que ce soit, l'ensemble n'apparaît plus scindé (de la Conscience), (ainsi) comment (dans la veille, la Conscience) pourrait-elle être brisée ?

10. Quelles que soient les apparences manifestées à la Conscience, on les atteint en moi, suprême firmament ; car ces rayons qui sont en elles (en leur spécificité), c'est en moi qu'ils brillent indifférenciés dans la Splendeur éternelle[4]. Et cette Lumière consciente illimitée, autonome, véritable, infinie, sans imperfection, éternelle, spontanée, qui disperse les ténèbres faites de deux ennemis irréconciliables : dualisme et non-dualisme, (cette Lumière) c'est moi !

1. *Bhairavīmudrā* en tant que pratique préparatoire ; ou plutôt une parodie de cette attitude ? Cf. Anubhavanivedana, ici p. 40.

2. Impressions comme la terreur, la surprise, la colère. Ici p. 15, 21.

3. A savoir *turya*, quatrième état qui transcende les trois autres.

4. On pourrait traduire autrement : car les rayons brillent en elles dans leur splendeur éternelle et, en moi, (en leur) indivision, c'est-à-dire indifférenciés. *Kāśa* a aussi le sens de brin d'herbe, et donc insignifiant et qui ne pèse nullement sur la Conscience.

11. Que le temps suscite les parcelles temporelles en les accumulant[1], que le créateur crée avec ardeur, ou que le dieu de l'amour secoue intensément (le cœur humain) selon les prescriptions (de Śiva) dont il dépend, que ce tintamarre du jeu divin ayant pour seul asile le ciel[2] constitue les phases successives (menant) à la révélation du Soi, ou qu'il ait le corps, etc., pour asile, n'est-ce pas dans la grande illusion du changement universel que je les perçois ?

12. Holà, quelqu'un ! que je le dévore ; holà quelqu'un ! que je le tue séance tenante ; holà, quelqu'un ! que je le boive, moi qui suis ivre d'avoir mâché la vigueur de la suprême Conscience !

Śiva-le-lion, Dieu charmant, ayant accédé à la plus grande des satisfactions en se promenant dans les forêts impénétrables de son propre domaine[3], a fait barrir l'éléphant de cette vile différenciation[4]. Son apparition fulgure pour les êtres sagaces (parvenus) aux cimes de l'Éveil en même temps qu'elle met en fuite les maux — ces chacals — et qu'elle dissipe la peur inhérente à l'existence.

1. L'allitération sur la racine *kal-* produit un effet poétique certain mais intraduisible en français.

2. Éthéré et léger, car le poids du corps et la contrainte du souffle ont disparu.

3. Le Soi. K. C. Pandey a choisi la variante *sudhāma,* de son beau domaine.

4. D'après le swāmi Lakṣman il faudrait comprendre : Śiva a mis en pièces l'éléphant barrissant de cette vile différenciation, sens auquel on s'attend ici. Le swāmi gardait en mémoire une autre version probablement perdue et qu'il ne m'a pas soumise. Cette dernière strophe n'est sans doute pas de la main d'Abhinavagupta et semble tardive. Nulle traduction n'est vraiment satisfaisante.

COMMENTAIRE

Ce chant au rythme saccadé, haletant, paraît à première lecture manquer de cohérence.

Abhinavagupta cherche à désarçonner l'interlocuteur en l'attaquant sur tous les fronts à la fois, d'où les brusques changements de perspective qui exigent quelques explications. Il pose, sous une forme condensée, le problème essentiel de la continuité de la Conscience et de la réalité à laquelle peut prétendre le flot d'impressions discontinues constituant pour chacun de nous l'univers. Il traite d'un thème analogue dans sa glose à la Pratyabhijñākārikā[1] d'Utpaladeva : « Le Seigneur manifeste un monde diversifié mais dont la réalité consiste en lumière consciente *(prakāśa)*; le monde ayant le Soi pour essence est réel par nature *(satyarūpa)*; son ultime réalité réside dans son identité à la Conscience, identité qui demeure infrangible. »

Essayons de dégager les articulations de l'hymne ; et d'abord l'axiome fondamental du système Pratyabhijñā : l'identité de la conscience et de l'existence ; existe seul ce qui se manifeste à la conscience, le reste n'est pas. Tout, jusqu'à nos représentations imaginaires comme la corne de lièvre et la fleur atmosphérique, se ramène à une impression vivante, à une vibration consciente et, en tant que telle, existe[2]. Ainsi la Conscience indifférenciée *(nirvikalpa)* — existence absolue — éclaire ce qui se manifeste en elle sous la forme de remous réels et irréels[3], à savoir les notions dualisantes *(vikalpa)* composant le monde objectif et son agitation, ou *saṃsāra* qualifié de *jaḍa*. Ce terme signifie conscience émoussée et fragmentée parce que le voile qui la recouvre ne laisse passer que de pâles reflets de la Lumière divine. Sont considérés comme *jaḍa*[4] la conscience de l'état de veille aussi bien que l'insensibilité du sommeil profond. Mais ces aspects d'une conscience imparfaite ne subsistent qu'à l'intérieur de la Conscience ultime et indifférenciée. On compare donc cette Conscience au firmament vide qui contient néanmoins une multiplicité infinie de choses sans être marqué par elles. Le Vide a pour énergie *vyomavāmeśvarī*, ' souveraine du firmament ', au niveau de la parole suprême et indivise *(parāvāk)*,

1. II.IV.20 vol. II, p. 181.
2. Cf. M.M., p. 117 sqq.
3. Autre expression de la lumière infinie enveloppant ténèbres et clartés. Ici p. 27.
4. Cf. Bodhapañcadaśikā, śl. 1.

source du signifiant et du signifié. Lorsque cette énergie descend dans la sphère de la pensée et de l'ego que caractérise la parole sous forme de bavardage[1], allant de notion en notion, de mot en mot, la vibrante énergie devenue *gocarī*[2] se dégrade à mesure qu'elle se différencie et se sclérose. Si ces énergies de la parole *(gocarī)* s'empressent toujours à dissimuler l'essence véritable, c'est en raison du bavardage ininterrompu, car le flot des notions ne s'écoulerait pas en l'absence des mots auxquels il se trouve nécessairement associé[3].

Pour vibrer au contact du *spanda*[4], la conscience ralentie *(citta)* doit recouvrer son dynamisme, rester à l'écoute, réceptive, et à cette fin il lui faut se vider et se libérer des connaissances-en-relation et du discours intérieur ou extérieur qui, sans répit, les accompagne. Alors souple, vive, alerte, au diapason du seul présent, sans choix ni alternative — et donc dans la paix — la conscience pourra répondre instantanément à la grâce qui est pure gratuité. Le *spanda* sera perçu en son unité originelle et non dans le multiple comme il l'est à l'ordinaire sous l'influence des notions *(vikalpa)*.

Ainsi, sous le tumulte des idées et des sons s'étend le calme parfait pour qui accepte l'apaisement radical du Vide ; d'où le conseil de retrancher les vains propos qui s'obstinent à meubler ce vide.

Les phrases creuses supprimées, toujours vigilant à l'égard du flux insécable, la vibration saisie à l'intérieur de la plénitude, on appréhendera la Conscience comme le domaine immense et vide qui fait tout resplendir parce que indifférencié. Ce domaine n'offre en effet aucune prise ni à une signification quelconque, ni à un

1. *Saṃjalpa.*

2. *Gau* au sens de parole. Spandanirṇaya 20.

3. *Id.*, śl. 47 qui reproduit la thèse du grammairien Bartṛhari. Ceci évoque la quotidienneté inauthentique de l'être en chute qui s'abandonne à l'expérience étalée et publique du ' on ', décrite par M. Heidegger pour qui le ' on dit ' de la conversation quotidienne se confond avec la non-vérité et coupe le contact avec le réel, brisant toute relation entre ce qui est dit et la chose dont on parle. On ne cherche pas tant à comprendre la chose que ce que l'on dit au sujet de la chose. Le mot devient la chose. Perdant contact avec l'être, l'homme se borne à assimiler des apparences. Cette scission initiale de la parole et de son objet constitue le bavardage auquel rien n'est incompris. Les ravages du discours s'étendent à toute la vie, dans la totalité de ses manifestations. La curiosité — à laquelle rien n'est caché — le fait sauter d'une apparence à l'autre d'où l'équivoque qui, avec le bavardage et la curiosité, constituent l'être déchu de lui-même, entièrement absorbé par le ' on '. *Martin Heidegger. L'être et le temps*, traduction R. Boehm et A. de Waelhens. Gallimard, 1964, pp. 159-163 sur le ' on ', p. 207-209 sur le bavardage dissimulateur ; p. 211-212 sur la curiosité et son agitation incessante ; p. 213 sur l'équivoque (cf. *moha*) qui s'ensuit. Souci et préoccupation jouent un rôle fondamental pour Heidegger (p. 222-234) et pour Abhinavagupta.

4. Acte primordial qui est vibration de haute fréquence. Ici p. 13, 95.

objet signifié ; car tant qu'il y a prise il ne peut y avoir de véritable vide. Le seul Sens véritable par-delà les particularités relève donc du domaine infini de Śiva à jamais apaisé (strophe 1).

Le couple existence-inexistence ne concerne que l'objet ; seul existe vraiment le sujet qui les perçoit, à savoir la Conscience (st. 2).

A celui qui croit en l'existence des choses indépendamment de la conscience qu'on en a et qui s'efforce de mettre un terme à leur différenciation, Abhinavagupta objecte que cette différenciation ne se montre que dans la conscience indifférenciée et par elle. En ces conditions s'obstiner à ' briser la brisure ', n'est-ce pas continuer à engendrer le différencié en y ajoutant une brisure de plus ? L'essentiel consiste à reconnaître l'éclat indivis de la Conscience éternellement sous-jacente et que rien n'affecte ; en conséquence, être conscient du différencié[1], c'est être quand même conscient. Ne l'éprouve-t-on pas dans le rêve ? il suffit d'avoir conscience de rêver et l'on ne souffre plus des événements du rêve qui apparaissent pour ce qu'ils sont, un jeu de l'imagination du rêveur (strophe 3).

Quand on examine les états objectifs relevant de la connaissance et de l'activité ordinaires, on se rend compte qu'il n'y a là encore que *jaḍa*, ignorance et manque de lucidité ; si, faisant ensuite abstraction de la connaissance et de l'activité, on approfondit l'ignorance, on s'aperçoit qu'elle relève du domaine de Śiva puisqu'elle fait vibrer la conscience. Si l'on s'enfonce davantage et que, par-delà l'ignorance, on parvienne au sujet conscient source de la lumière, on se saisit soi-même comme le Soi. Quand enfin on considère l'ignorance, elle aussi, comme identique au Soi, on atteint la réalité du Soi cosmique, et c'est là l'illumination, la gloire, la liberté (4-5). Ainsi l'adepte du Trika ne repousse jamais noms et formes à la manière d'un Śaṅkara, il les assimile en lui-même.

Abhinavagupta précise à ce sujet : « On s'assure de la liberté partout évidente de l'être conscient *(cetana)* du fait que le conscient identifie à soi les choses inconscientes (il les révèle par la conscience qu'il en a) ; l'inconscient par contre n'a pas la capacité de manifester autre chose. »[2]

Si l'on est spontanément illuminé, à quoi bon procédés et attitudes mystiques ? Le yogin lors de l'attitude dite de Śiva pose son regard sur le monde extérieur sans but défini, sans s'intéresser au visible, ceci implique pourtant un reste d'opposition entre interne et externe[3], alors que le ciel de la Conscience n'a que faire de la dualité.

1. *Jaḍa*, partiellement inconscient en tant que privé de la parfaite conscience de soi.

2. I.P.v. II.IV.9 vol. II, p. 150, l. 4.

3. Ou deux contraires *(dvandva)*. Sur la *bhairavamudrā*, cf. Anubhavanivedana, ici p. 38-42, 46

Plutôt que d'ouvrir les yeux avec timidité sans oser franchement regarder, mieux vaut scruter sa propre réaction durant les mouvements instinctifs de la conscience[1], explosions de colère, de terreur, de désir, en vue de constater si, même là, du début à la fin du paroxysme émotif, la prise de conscience de soi demeure ininterrompue sans subir aucune variation, car selon Bartṛhari « est réel ce qui existe au commencement, à la fin et au milieu, et ce qui ne se manifeste pas ainsi (mais seulement à un moment donné) n'a certes d'existence réelle que dans cette mesure même »[2].

Abhinavagupta exprime ailleurs[3] une idée analogue : « Il faut de toutes les manières possibles éprouver par le cœur Īśvara comme l'agent ; si je me reconnais identique à Lui, d'agent limité je redeviens ce que je suis essentiellement : Agent universel. » En tombant, les objets entraînent dans leur chute leurs limitations et seul le sujet illimité demeure[4] (6-7). Alors, se demande-t-on, d'où vient la confusion si elle ne se rattache pas directement aux émotions ? Elle prend corps, répond Abhinavagupta, par la faute des préoccupations et conjectures qui portent sur la douleur. Sa très grande variété dépend des nombreuses entraves que provoquent les erreurs, elles-mêmes causées par l'illusion. Mais celle-ci n'a guère plus de consistance qu'une forteresse de musiciens célestes surgis des nuages. Sous son apparence multiple et différenciée, elle a pour réceptacle la conscience et se confond avec elle (8).

Abhinavagupta montre ensuite que les états de veille, sommeil et extase ne peuvent briser la continuité de la Conscience : le flot des impressions ordinaires ne se manifeste pas dans le sommeil profond ; reconnu comme irréel dans le rêve, on ne l'appréhende pas dans le quatrième état *(turya)*, ce firmament vide de la Conscience par-delà veille et sommeil. Pourtant, durant la veille, la Conscience n'est-elle pas soumise à de constantes interruptions et fragmentée par des choses « réelles » douées d'une existence propre ? A cette objection Abhinava répond que, là encore, il suffit que la Connaissance jaillisse pour que le flot prenne fin et, à l'instant même, plus rien n'apparaît séparé de la Conscience. Réel est donc le monde pris dans sa substance-Bhairava ; mensongère, par contre, la vision de la dualité qu'on lui surimpose en l'imaginant comme séparé du Tout (Bhairava ou de Soi) et extérieur à lui (9).

1. Même conseil donné au śl. 20 du Mahopadeśaviṃśatika et au śl. 5 de l'Anuttarāṣṭikā.

2. A ce moment-là. *Yadādau ca yadante ca yanmadhye tasya satyatā |*
na yadābhāsate tasya satyatvaṃ tāvad eva hi || Spandanirṇaya, śl. 5, p. 18.

3. I.P.v. II.IV. śl. 9 vol. II, p. 149. fin.

4. I.P.v. II.IV. śl. 9, vol. II, p. 149.

Dans son Vivaraṇa[1] Abhinavagupta déclare à ce sujet : « L'inexistence ne peut devenir quelque chose. » Ainsi l'univers existe réellement en tant qu'énergie divine, à la fois une en sa liberté et multiple en la variété infinie de son jeu. Bien qu'unique, le monde apparaît différencié dans le miroir du Soi dont il ne peut être scindé : « L'homme libéré saisit les choses comme ses propres constituants, son propre corps. Parce qu'il leur transmet la Réalité — son essence — les Traités le nomment berger et souverain *(pati)*. Mais s'il les voit séparées de lui, telles que l'énergie d'illusion les différencie, alors, lié par elles, il fait partie du troupeau asservi *(paśu)* »[2].

Tout prend place dans le Je et là seulement. Sans ces explications, on ne comprendrait pas l'obscur verset 10, en apparence contradictoire, puisque les choses se manifestent indivisibles et inséparables de la Conscience et pourtant avec leurs caractères spécifiques, la montagne sous forme de montagne, l'arbre sous forme d'arbre, comme des reflets se déployant dans l'orbe du miroir[3]. « Ces choses, même perçues distinctes et changeantes, c'est dans l'homogénéité *(samatā)* qu'elles se montrent ainsi »[4], à savoir dans l'égalité d'une conscience impassible et pure parce que soustraite à tous les contrastes.

Le Je réalisé en sa divinité comme la lumière consciente dénuée du factice, infinie et libre, disperse par sa splendeur l'obscurité des spéculations centrées autour de la dualité et de la non-dualité, ces deux opposés étant ainsi exclus de la Vie par Abhinavagupta.

Dans ces conditions, qu'importent les trois facteurs prépondérants du monde : *Brahman*, le dieu créateur, *Kāma*, le dieu de l'amour charnel et *mahākāla*, le temps qui sans répit amasse ses atomes en ajoutant instant à instant. Que le jeu divin dont dépendent le temps, Brahman ou Kāma consiste en une progression vers des états mystiques supérieurs ou se rapporte au domaine inférieur du corps, il n'y a là qu'illusion de changement (śl. 3). Plus encore, du point de vue ultime et par-delà l'éveil, réaliser la Réalité est une illusion, ne pas la réaliser en est une autre (śl. 11).

S'inspirant du drame, Abhinavagupta change tout à coup de ton mais non de thème : mon corps ayant mastiqué lui aussi la nourriture substantielle et puissante du Soi — la Conscience —, ivre de son unicité, ne voyant en tout et partout que moi-même, me voici devenu le théâtre où, unique acteur, je me joue la comédie : quel autre que moi puis-je en effet dévorer, quel autre que moi puis-je

1. P.T.v. śl. 24-25, p. 258. Et ici p. 70, citation de l'I.P.v. vol. II, p. 181.
2. I.P.v. III.II.3, vol. II, p. 220.
3. A ce sujet, cf. ici p. 8 et p. 35.
4. Cf. P.T.v., p. 18, 41 à 44.

assaillir et abattre, quel autre puis-je boire ? Ainsi suis-je le dévorant et le dévoré, le meurtrier et la victime[1]... Ceci rappelle l'attitude de bhairava[2] : tout ce qui surgit soudain sur le théâtre de l'univers identique au Soi, est absorbé aussitôt par le yogin et, quoique demeurant visible, fait sans répit retour à l'indifférencié.

Et Abhinavagupta conclut : que le jour se lève et aussitôt les sombres angoisses de la nuit se dissipent comme les chacals s'enfuient au rugissement du lion, Śiva, errant dans les profonds fourrés[3] de son propre Soi. L'éléphant qui barrit de terreur symbolise un monde lourd et bruyant.

1. Notons qu'il s'agit ici d'actes fondamentaux tels la mort, l'assouvissement de la faim et de la soif, non plus d'idées et de sentences creuses relatives au Réel. Cf. ici p. 67.

2. Cf. Anubhavanivedana, et la *bhairavīmudrā*, ici p. 41, 46.

3. Impénétrables à l'ignorant ?

MAHOPADEŚAVIṂŚATIKA

1. prapañcottīrṇarūpāya namas te viśvamūrtaye |
sadānandaprakāśāya svātmane 'nantaśaktaye || 1

2. tvaṃ tvaṃ evāham evāhaṃ tvam evāsi na cāsmy aham |
ahaṃ tvam ity ubhau na sto yatra tasmai namo namaḥ || 2

3. antardehe mayā nityaṃ tvam ātmā ca gaveṣitaḥ |
na dṛṣṭas tvaṃ na caivātmā yac ca dṛṣṭaṃ tvam eva tat || 3

4. bhavadbhaktasya saṃjātabhavadrūpasya me 'dhunā |
tvām ātmarūpaṃ saṃprekṣya tubhyaṃ mahyaṃ namonamaḥ ||

5. etadvacananaipuṇyaṃ yatkartavyeti mūlayā |
bhavanmayātmanas tasya kena kasmin kuto layaḥ || 5

6. ahaṃ tvaṃ tvaṃ ahaṃ ceti bhinnatā nāvayoḥ kvacit |
samādhigrahaṇecchāyā bhedasyāvasthitir hy asau || 6

7. tvam ahaṃ so'yam ity ādi nūnaṃ tāni sadā tvayi |
na labhante cāvakāśaṃ vacanāni kuto jagat || 7

8. alaṃ bhedānukathayā tvadbhaktirasacarvaṇāt |
sarvam ekam idam śāntam iti vaktuṃ ca lajjate || 8

9. tvatsvarūpe jṛmbhamāṇe tvaṃ cāhaṃ cākhilaṃ jagat |
jāte tasya tirodhāne na tvaṃ nāham na vai jagat || 9

10. jāgratsvapnasuṣuptyādyā dhārayaṃś ca nijāḥ kalāḥ |
svecchayā bhāsi naṭavan niṣkalo 'si ca tattvataḥ || 10

11. tvatprabodhāt prabodho 'sya tvannidrāto layo 'sya yat |
atas tvadātmakaṃ sarvaṃ viśvaṃ sadasadātmakam || 11

12. jihvā śrāntā bhavan nāmni manaḥ śrāntaṃ bhavatsmṛtau |
arūpasya kuto dhyānaṃ nirguṇasya ca nāma kim || 12

13. pūrṇasyāvāhanaṃ kutra sarvādhārasya cāsanam |
svacchasya pādyam arghyañ ca śuddhasyācamanaṃ kutaḥ || 13

14. nirmalasya kutaḥ snānaṃ vastraṃ viśvodarasya ca |
nirlepasya kuto gandho ramyasyābharaṇaṃ kutaḥ || 14

15. nirālambasyopavītaṃ puṣpaṃ nirvāsanasya ca |
aprāṇasya kuto dhūpaś cakṣur hīnasya dīpakaḥ || 15

16. nityatṛptasya naivedyaṃ tāmbūlaṃ ca kuto vibhoḥ |
pradakṣiṇam anantasyā 'dvitīyasya kuto natiḥ || 16

17. svayaṃ prakāśamānasya kuto nīrājanaṃ vibhoḥ |
vedavācām avedyasya kutaḥ stotraṃ vidhīyate || 17

18. antarbahiś ca pūrṇasya katham udvāsanaṃ bhavet |
bhedahīnasya viśvatra kathaṃ ca havanaṃ bhavet || 18

19. pūrṇasya dakṣiṇā kutra nityatṛptasya tarpaṇam |
visarjanaṃ vyāpakasyāpratyakṣasya kṣamāpaṇam || 19

20. evameva parā pūjā sarvāvasthāsu sarvadā |
aikyabuddhyā tu sarveśe mano deve niyojayet || 20

LA VINGTAINE RELATIVE AU GRAND ENSEIGNEMENT

1. Hommage à Toi, mon propre Soi aux énergies infinies, lumière consciente et félicité éternelles ; (hommage à Toi) sous ta forme concrète d'univers dont l'essence transcende le déploiement des phénomènes.

2. En qui[1] Tu es Toi, et moi je suis moi, en qui Toi seul es et moi je ne suis pas, et en qui il n'y a ni Toi ni moi, à Celui-là je rends hommage !

3. Toujours j'ai ardemment cherché et Toi et Soi[2] à l'intérieur du corps. Lorsque ni Toi ni Soi n'y sommes perçus, Toi seul es perçu.

4. T'ayant contemplé sous la forme de Soi, maintenant que je suis devenu identique à Toi, de moi, Ton adorateur, va le salut à Toi, à moi.

5. Dire : ' il faut faire ceci ' n'est que tournure de style, car pour qui est identique à Toi, d'où viendrait l'absorption, en qui et de quelle manière (serait-elle possible)[3] ?

6. Dire : ' je suis Toi et Tu es moi ', jamais, nulle part[4] n'existe une telle distinction entre nous deux. Un semblable état de différenciation trahit en vérité le désir de s'emparer du *samādhi*[5].

7. Dire : ' Toi, moi, c'est lui, etc.', ces expressions certes toujours en Toi ne trouvent jamais place en Toi[6] ; à plus forte raison un univers (distinct de Toi).

8. Dès qu'on a goûté la saveur de Ton Amour, plus n'est besoin de discourir au sujet du différencié. On devrait même avoir honte de dire : ce tout est un et apaisé.

1. Textuellement *yatra*, là où, ce qui rappelle le *dhāman* réceptacle neutre de l'absolu indifférencié. Cf. ici p. 6 et p. 32.

2. Dire ' le ' Soi pour traduire *ātman* c'est l'objectiver, le projeter hors de soi.

3. Cette strophe est corrompue, la construction grammaticale, impossible. *Mūlayā*, ' par principe ' ou : si l'on approfondit cette expression ' il faut faire ceci ', s'absorber en Śiva, en allant jusqu'à sa racine ? Nous lisons aussi *bhavanmayātmanas* et non *māyā*...

4. Selon les deux sens de *na..kvacit*.

5. Extase où fond toute dualité.

6. En tant qu'existence séparée. Cf. P.T.v. « Les limitations de forme, de causalité, de temps et d'espace, ceci, ainsi, ici, maintenant, etc., ne peuvent exister en ce suprême *anuttara*. » p. 5. Voir ici p. 57.

9. A l'épanouissement de Ton essence (surgissent) Toi, moi et l'univers entier. A son retrait[1], il n'y a plus ni Toi, ni moi, ni univers.

10. Tu te révèles à Ton gré comme un acteur assumant les rôles[2] qui lui sont propres : veille, rêve, sommeil profond, etc. ; mais en réalité Tu ne joues aucun rôle[2].

11. L'univers s'éveille quand Tu T'éveilles et il se couche quand Tu T'assoupis. Ainsi donc ce tout, existant et inexistant, est identique à Toi[3].

12. La langue s'épuise (en vain) à réciter Ton nom ; la pensée s'épuise à T'évoquer. Comment donc contempler le sans-forme et comment nommer le sans-attribut ?

13. A quoi bon l'invitation rituelle[4] pour le Parfait et un piédestal pour le support universel ? Pourquoi eau lustrale et ablution pour le limpide et rinçage de bouche[5] pour le très pur ?

14. A quoi bon le bain rituel pour l'Immaculé, un vêtement pour qui renferme l'univers en son corps ![6] A quoi bon l'huile odorante pour qui ne peut être oint et une parure pour le Charmant !

15. A quoi bon un cordon sacré pour qui ne dépend de rien[7], une fleur pour qui n'a nul besoin de parfum, l'encens pour qui n'a pas de souffle[8], une lampe pour qui n'a pas d'yeux ?

16. A quoi bon une offrande de nourriture pour l'éternellement rassasié ou le bétel pour l'Omniprésent ? A quoi bon faire le tour[9] de l'Infini et saluer le Sans-Second ?

17. A quoi bon l'offrande de lumières à l'Omniprésent qui resplendit de son propre éclat ? A quoi bon, pour l'Inconnaissable, composer un hymne de louange fait des paroles du Veda ?

1. *Tirodhāna*, se dissimuler, se cacher et disparaître.

2. *Kalā* fonction subtile s'oppose à *niṣkala*, indivis, sans partie, n'ayant donc aucune fonction. Comme la fonction d'un acteur, dans la perspective de son activité, c'est un rôle, je traduis ici *kalā* par rôle.

3. Cf. pour le sens la Spandakārikā I.

4. On reprend ici le thème du rite et de ses diverses parties.

5. *Ācamana*, rite préliminaire, obligatoire : on boit par trois fois de l'eau dans le creux de la main en récitant des formules. Cf. H. Brunner-Lachaux, p. 8, 42 sqq. Voir note 2 p. 84.

6. Il ne peut être enveloppé d'un vêtement, lui qui contient tout en son ' giron '.

7. On porte le cordon sacré en guise de protection et Śiva n'en a que faire, il n'est suspendu à rien, lui le protecteur qui échappe à toute protection.

8. L'encens a pour but de purifier le souffle.

9. Rite de la circumambulation.

18. Comment y aurait-il à l'intérieur et à l'extérieur libération[1] pour le Parfait ? Et comment ferait-on une oblation pour qui réside partout indifférencié ?

19. D'où viendrait un salaire sacrificiel pour qui possède tout, une libation pour satisfaire l'éternellement satisfait, ou le congé[2] pour l'Omnipénétrant, le rite expiatoire pour l'Imperceptible ?

20. D'une pensée bien unifiée, qu'on fixe l'esprit sur Dieu, maître universel. De cette manière seulement (s'accomplit) en tous temps et en toutes circonstances la suprême adoration.

1. *Udvāsana*, on libère le dieu resté présent dans son support, statuette ou image, durant la cérémonie. Expulsion.

2. *Visarjana*, rite final de renvoi.

Commentaire

Abhinavagupta se situe au vif de l'*anupāya*, par delà toute voie, en Paramaśiva, pour transmettre son plus haut message : dès que l'on a reconnu son identité à Śiva, il n'y a plus rien à faire, pas même à s'absorber en lui.

1. Śiva est le Soi de l'homme et de l'univers, à la fois immanent au déploiement phénoménal et le transcendant.

2. Abhinavagupta examine toutes les relations possibles entre Dieu et l'homme du point de vue de la philosophie et de la dévotion religieuse[1] : la dualité du Toi et du moi que perçoivent l'ignorant ou encore le dévot à la recherche de Dieu ; la non-dualité ou unicité divine : Śiva existe seul et je suis moi perdu en lui[2] ; leur négation, dualisme et monisme étant renvoyés dos à dos en tant qu'idées forgées à l'égard du Réel ; enfin leur double acceptation, car si ces points de vue sur la Réalité sont erronés quand on s'attache à l'un d'eux, ils ont place en l'indicible Tout qui les contient simultanément, Paramaśiva n'excluant rien. En lui, le Toi et le moi existent séparés, en lui le Toi règne souverainement, en lui encore il n'y a ni Toi ni moi. En conséquence, pour le partisan du Trika, adoration et hommage peuvent s'intégrer de façon naturelle à la vie mystique sous forme de jeux d'amour entre le Toi et le moi mais à l'intérieur de l'absolu.

Ces divers aspects vont traverser vertigineusement le cœur d'Abhinavagupta au cours des stances suivantes, tantôt accueillis, tantôt repoussés selon les subtilités de l'expérience mystique.

1. Les mystiques de tous temps et de tous lieux se rejoignent dans l'expérience vécue, mais selon le moment ils mettent l'accent sur la séparation d'avec Dieu et la subissent comme une douleur, ou font d'elle le tremplin d'un immense élan d'amour. Ils insistent à d'autres moments sur la transcendance divine, à d'autres sur l'inexprimable infusion d'amour par-delà tout aspect ; mais toujours, ils le savent, quels que soient les élans d'amour et les cris de la séparation, cette Vie se déploie dans la divinité, car Dieu, âme et univers résident en Paramaśiva d'une indicible manière. L'illustration de l'image vue dans le miroir pourrait mettre les mystiques d'accord : le monde et sa multiplicité existent ; en un sens ils sont réels puisque perçus comme tels ; mais ils n'existent pas comme séparés de Dieu et extérieurs à lui, Dieu étant le miroir dans lequel ils se déploient. Où donc le mystique percevrait-il et l'univers et lui-même si ce n'est en Dieu ? A ce sujet, cf. ici p. 32-36.

2. Cf. Al-Ḥallāj, Diwān, p. 31 de la trad. L. Massignon, Qasīda IX : « 1. Je m'étonne, et de Toi et de moi, ô vœu de mon désir ! 2. Tu m'avais rapproché de Toi, au point que j'ai cru que ton « c'est Moi » était le mien. 3. Puis Tu t'es éclipsé dans l'extase, tant qu'en Toi tu m'as dispensé de moi-même... ».

3. Puis Abhinavagupta semble revenir à son expérience au moment de la quête ardente du Toi et du Soi encore séparés et qui s'achève par leur fusion totale. Alors les idées erronées du toi et du moi telles qu'il les imaginait font place, en s'effaçant, à une seule Réalité, Śiva, Toi.

4. Découverte du Soi intérieur puis identité à Śiva, voici les deux étapes de la voie ; autrement dit on reconnaît d'abord Śiva comme le Soi, puis comme l'univers entier en tous ses aspects. Le mystique commence par se désintéresser du monde des phénomènes afin de mieux savourer la béatitude intime de Soi ; plus tard, l'absorption devenue constante, il vit perpétuellement en Śiva, servitude et douleurs lui apparaissant désormais comme un jeu divin. Cette identification, qui correspond à l'étape d'égalisation[1] où le Soi est perçu dans l'univers et l'univers dans le Soi, étant de nature mystique, échappe à la logique et à ses modes d'expression : le pur sujet excelle à saluer Śiva et à se saluer lui-même en manière de jeu ; jeu spontané à l'intérieur de l'identité. Ainsi le suprême Amour ne se trouve pas exclu ; ineffable échange entre l'âme et Dieu où les notions différenciées *(vikalpa)* subsistent dans l'indifférencié *(nirvikalpa)* et l'indifférencié dans le différencié.

Abhinavagupta s'attaque ensuite aux idées fallacieuses que se font les mystiques non encore parvenus à cette ' reconnaissance ' :

5. A ceux qui préconisent une tâche à accomplir, il riposte que du point de vue ultime *(anupāya)*, la plus haute des tâches, l'absorption même, perd tout sens puisqu'il n'y a plus personne en qui s'absorber.

6. Comment pourrait-on, d'autre part, affirmer ' je suis Toi ou Tu es moi ' ? Toute prise de conscience de l'identité fait déchoir d'un degré, à savoir, de la suprême *bhairavīmudrā* à la *kramamudra*[2] qui pose encore une distinction entre le Toi et le moi afin de les identifier. Une telle prise de conscience revient à ' saisir ' le *samādhi* (extase), et ne peut avoir lieu au sein de la parfaite identité.

7. Le verset suivant développe ce thème en se plaçant à deux niveaux : d'abord celui de nos idées exprimées par ' moi, toi, cela ' ; puis celui de l'univers tel que nous le percevons. Bien qu'ayant pour assises Paramaśiva et lui seul, ni nos idées ni le monde ne résident en lui comme un contenu en un contenant : existences séparées qui pourraient être détachées de lui, mais plutôt, nous

1. *Kramamudrā*, cf. ici p. 40-42. M.M., p. 50, 57 sqq., 137, 158, 174 sqq.

2. Voir à ce sujet l'Anubhavanivedana, à la fin de mon commentaire où je ne fais qu'effleurer la question, mais peut-on faire plus ? On se demande s'il s'agit d'une expérience aussi élevée ou plus simplement du moment où l'on essaie de comprendre et d'exprimer ce que l'on vient d'éprouver d'indicible, faisant ainsi une distinction entre soi-même et Śiva.

l'avons vu, comme des images dans un miroir n'ayant d'autre existence qu'en lui.

8. Lorsque fusionnent en un suprême Amour, Śiva, le Soi et le monde[1] et que le différencié s'évanouit, mettre en parole cette expérience mystique en affirmant l'unicité du monde et sa paix totale, n'est-ce pas ici encore le projeter hors du Soi[2]. Honte donc à qui parle ainsi. L'Un est plongé de telle sorte dans l'Unité que l'Un même n'est plus ; et l'Unité ne peut être extraite des choses. A la fin Paramaśiva seul demeure.

9. Et voici maintenant la révélation concernant Śiva, le moi et l'univers : leur apparition et disparition constituent la marée de Paramaśiva, océan sans limite ; en avançant, il déploie Toi, moi et univers ; en se retirant, il les résorbe et les cache en lui-même. Ce rythme éternel forme la pulsation de la vie divine.

10. Ou selon une autre image, Śiva peut à son gré assumer des fonctions variées de veille, sommeil, etc. ; déployant toutes ses énergies, il danse glorieusement et resplendit sur le théâtre de l'univers dont il est l'unique acteur[3] ; mais s'il revêt tous les rôles à la fois, il ne s'identifie à aucun en particulier parce que indivis, il est sans fonction spécifique.

11. Le monde a donc Śiva pour essence et dépend de lui pour se manifester et se résorber, selon le rythme de l'astre divin qui se lève et se couche à l'horizon.

12. Dans ces conditions, comment pourrait-on rendre extérieurement hommage au Seigneur ? Abhinavagupta prend un à un les éléments du rituel et montre, non sans ironie, la vanité d'un culte externe qui réduit la divinité adorée à l'état d'objet[4]. Si la contemplation en esprit de Śiva, la récitation du nom divin, l'évocation par la pensée ne concernent en rien l'Être indifférencié, infini, sans attribut, à plus forte raison les pratiques cérémoniales[5] !

13-19. L'adorateur commence par vénérer le trône et invoque la présence du dieu invité ainsi à s'asseoir en ce lieu particulier. Il lui offre l'eau lustrale *(arghya)* comme à un hôte respecté ; cette eau préparée selon des rites en récitant des formules et à laquelle on a ajouté du sésame, du riz et d'autres ingrédients, répandue sur la tête de l'idole, servira en plusieurs occasions ; offrande également

1. *Loka* a souvent le sens d'humain, l'ensemble des hommes.

2. On peut aussi interpréter différemment cette strophe : le monde perd tout charme comparé à l'amour pour Śiva ; même purifié et apaisé, il n'a plus aucune saveur lorsque surgit la suprême *bhakti*.

3. Śivasūtra III, 9 sqq.

4. Ici p. 60.

5. T.A. II.25 : Du point de vue ultime, Abhinava déclare : « Sans adorateur, pas d'adoré, et sans adoré, pas d'adorateur. »

d'eau sur ses pieds *(pādya)* et dans sa bouche *(ācamana)*. Puis l'adorateur baigne le Dieu, l'oint d'huile parfumée, de produits variés, poudres de santal, safran, musc, etc. ; il revêt la statue de Śiva de vêtements, de fleurs odorantes, d'ornements : ceinture, cordon sacré, boucles d'oreilles ; il l'encense en brûlant des parfums devant son nez. Ensuite, tenant à deux mains une lampe de métal, il décrit trois cercles à la hauteur de la tête, du cœur et des pieds de l'idole. Après le repas consistant en offrandes de riz, condiments, fruits, etc., il lui donne des feuilles de bétel en vue de parfumer sa bouche. Il tourne alors plusieurs fois lentement autour de la statue à partir de la droite et effectue la grande prosternation des huit membres. La purification qui succède se fait avec des lampes de formes variées, agitées sous les yeux de l'idole ; après les chants de louange en son honneur, la cérémonie s'achève sur les rites de conclusion ou de libération[1]. Puis on verse l'oblation dans le feu sacrificiel et on distribue aux célébrants les honoraires rituels. Le fidèle procède alors au rite appelé *tarpaṇa*, laissant tomber de ses doigts des libations d'eau consacrée afin de ' satisfaire ' totalement le dieu invoqué. Enfin, il donne congé à Śiva en vue de le renvoyer et lui demande pardon de l'avoir importuné si longtemps[2].

A quoi bon toutes ces pratiques, demande Abhinavagupta[3], la seule adoration digne de ce nom consiste à fixer l'esprit sur le souverain de l'univers, à sentir partout sa présence, au cœur de tout être et même de toute chose.

Deux passages d'Abhinavagupta éclairent cette dernière stance : « Il n'y a d'utile que l'absence de doute, car le doute en tant qu'incertitude fait obstacle à l'absorption qui est prise de conscience et unité d'esprit. »[4]

« La plénitude de l'adoration, disait-il encore, a lieu dans l'état de parfaite conscience où l'on adore partout cette énergie *(kālī)* et où se produit la vibration intérieure spontanée *(dhvani)* qui meut l'univers entier, le Cœur suprême. »[5]

1. *Udvāsana*, on immerge souvent les images des divinités dans l'eau sacrée d'un fleuve ou d'un étang pour qu'elles s'y dissolvent.

2. Je m'inspire des claires descriptions de cérémonies śivaïtes données par Hélène Brunner-Lachaux dans les deux volumes de sa traduction du « Somaśambhupaddhati ». Institut français d'Indologie, nº 25, 1963, 1968. Cf. Introduction p. XXVI-XXX et notes qui abondent tout au long des deux ouvrages concernant le rituel dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud.

3. Al-Ḥallāj disait de même : « J'ai renié le culte dû à Dieu, et ce reniement m'était un devoir, alors qu'il est pour les musulmans un péché. » Et encore : « J'ai laissé aux autres leur « ici-bas » et leurs dévotions pour ne m'adonner qu'à Toi, ma dévotion et mon « ici-bas » », *op. cit.*, p. 107 et p. 39, verset 4.

4. *Na tu atra vidyāvratādi kiṃcit sahakāribhāvenopayogi kevalaṃ parikṣīṇaśaṅkātaṅkatvam atra upayogi śaṅkāyāḥ sandehavipratipattisāratayā ekarasatadvimarśātmakasamāveśavighnabhūtatvād iti sphuṭīkriyate* || Laghuvṛtti p. 14, comm. au śl. 18.

5. T.A. V.180.

DEHASTHADEVATĀCAKRASTOTRA

1. asurasuravṛndavanditam abhimatavaravitaraṇe niratam |
   darśanaśatāgryapūjyaṃ prāṇatanuṃ gaṇapatiṃ vande ||

2. varavīrayoginīgaṇasiddhāvalipūjitāṅghriyugalam |
   apahṛtavinayijanārtiṃ vaṭukam apānābhidhaṃ vande ||

3. ātmīyaviṣayabhogair indriyadevyaḥ sadā hṛdambhoje |
   abhipūjayanti yaṃ taṃ cinmayam ānandabhairavaṃ vande ||

4. yaddhībalena viśvaṃ bhaktānāṃ śivapathaṃ bhāti |
   tam aham avadhānarūpaṃ sadgurum amalaṃ sadā vande ||

5. udayāvabhāsacarvaṇalīlāṃ viśvasya yā karoty aniśam |
   ānandabhairavīṃ tāṃ vimarśarūpām ahaṃ vande ||

6. arcayati bhairavaṃ yā niścayakusumaiḥ sureśapatrasthā |
   praṇamāmi buddhirūpāṃ brahmāṇīṃ tām ahaṃ satatam ||

7. kurute bhairavapūjām analadalasthā 'bhimānakusumair yā |
   nityam ahaṃkṛtirūpāṃ vande tāṃ śāmbhavīm ambām ||

8. vidadhāti bhairavārcāṃ dakṣiṇadalagā vikalpakusumair yā |
   nityaṃ manaḥsvarūpāṃ kaumārīṃ tām ahaṃ vande ||

9. nairṛtadalagā bhairavam arcayate śabdakusumair yā |
   praṇamāmi śabdarūpāṃ nityaṃ tāṃ vaiṣṇavīṃ śaktim ||

10. paścimadigdalasaṃsthā hṛdayaharaiḥ sparśakusumair yā |
    toṣayati bhairavaṃ tāṃ tvagrūpadharāṃ namāmi vārāhīm ||

11. varatararūpaviśeṣair mārutadigdalaniṣaṇṇadehā yā |
    pūjayati bhairavaṃ tām indrāṇīṃ dṛktanuṃ vande ||

12. dhanapatikisalayanilayā yā nityaṃ vividhaṣaḍrasāhāraiḥ |
    pūjayati bhairavaṃ tāṃ jihvābhikhyāṃ namāmi cāmuṇḍām ||

13. īśadalasthā bhairavam arcayate parimalair vicitrair yā |
praṇamāmi sarvadā tāṃ ghrāṇābhikhyāṃ mahālakṣmīm ||

14. ṣaḍdarśaneṣu pūjyaṃ ṣaḍtriṃśattattvasaṃvalitam |
ātmābhikhyaṃ satataṃ kṣetrapatiṃ siddhidaṃ vande ||

15. saṃsphurad anubhavasāraṃ sarvāntaḥ satatasannihitam |
naumi sadoditam itthaṃ nijadehagadevatācakram ||

HYMNE A LA LOUANGE DE LA ROUE DES DIVINITÉS SITUÉES DANS LE CORPS

1. Je rends hommage à *Gaṇapati*[1] qui s'incarne dans le souffle inspiré ; vénéré au début de centaines de traités, il se plaît à accorder les grâces désirées, lui que l'on honore par une multitude de bonnes et de mauvaises dispositions d'esprit.

2. Je rends hommage à *Vaṭuka*[2] appelé souffle expiré qui supprime l'affliction de ses dévots et dont les pieds de lotus sont vénérés par la lignée des *siddha*[3], l'assemblée des *yoginī* et les meilleurs des héros.

3. Je rends hommage à Bhairava-félicité, plein de Conscience, qui réside dans le lotus du cœur. C'est lui que les divinités des sens vénèrent perpétuellement par l'offrande des jouissances de leurs propres objets.

4. Je rends hommage sans relâche à ce pur et véritable maître *(sadguru)* dont la nature est vigilance puisque, par son pouvoir spirituel, l'univers entier se révèle aux amants comme le chemin de Śiva.

5. Je rends hommage à cette Bhairavī-félicité qui, sous forme de prise de conscience, s'amuse sans répit à susciter, manifester et engloutir l'univers.

6. Je m'incline encore et encore devant cette *Brahmāṇī* dont la nature est l'intelligence. Sise sur le pétale de l'est, elle adore Bhairava avec les fleurs de la certitude.

7. Je rends toujours hommage à cette mère *Śāmbhavī* qui, sous la forme du moi, dressée sur le pétale du sud-est, offre à Bhairava les fleurs de l'égoïsme.

8. Je rends hommage perpétuellement à la jeune fille *(Kumārī)* dont la nature est pensée. Demeurant sur le pétale du sud, elle offre pour culte à Bhairava les fleurs du doute.

1. *Ganeśa*, fils de Śiva et de Parvatī, écarte les obstacles ; on l'invoque donc toujours au début de toutes les entreprises et en tête des ouvrages religieux.

2. Jeune *brahmacārin*, autre fils de Śiva.

3. Les êtres accomplis ou véritables mystiques doués de pouvoirs spirituels et ayant obtenu la libération.

9. Je m'incline perpétuellement devant cette énergie *Vaiṣṇavī* qui a pour nature le son. Demeurant sur le pétale du sud-ouest, elle adore Bhairava avec les fleurs du son.

10. Je salue cette *Vārāhī* qui revêt l'apparence de la peau. Se dressant sur le pétale de l'ouest, elle réjouit Bhairava avec les fleurs du toucher qui ravissent le cœur.

11. Je rends hommage à cette *Indrāṇī*, vision incarnée ; allongée sur le pétale du nord-ouest elle vénère Bhairava avec (les fleurs) aux couleurs les plus belles.

12. Je salue cette *Cāmuṇḍā* qu'on appelle ' langue ', étendue sur le bourgeon du nord, qui toujours rend un culte à Bhairava avec les différentes nourritures aux six saveurs.

13. Je m'incline en tout temps devant *Mahālakṣmī* qu'on appelle nez, sise sur le pétale nord-est et qui adore Bhairava avec des parfums variés.

14. Je rends hommage continuellement à (l'Esprit), maître du corps appelé Soi, dispensateur de pouvoirs surnaturels. Honoré dans les six *darśana*[1], il s'allie aux trente-six modalités[2] du réel.

15. Moi qui réside en tout, je chante ainsi la Roue perpétuellement jaillissante des divinités de mon corps, (Roue) vibrante, suc de l'Expérience, toujours proche.

1. Systèmes classiques de la philosophie indienne.
2. Les 36 *tattva* ou catégories du Trika.

Commentaire

Au centre de la vivante éternité, l'immense Roue à mille rayons dont la circonférence constitue l'univers et le moyeu, le Cœur divin. Mais ce Cœur est aussi le cœur de l'homme qui, ayant su concentrer, canaliser et dominer ses énergies en s'identifiant à leur source, Śiva, perçoit leur ronde comme celle de pouvoirs divins dont rien n'est exclu, pas même les actes les plus blâmables.

La première stance des Spandasūtra concerne Bhairava souverain de la Roue cosmique : « A ce Śiva, source du glorieux déploiement de la roue des énergies, à Lui qui en ouvrant et en fermant les yeux fait disparaître et apparaître l'univers, nous offrons nos louanges. »[1] Et Kṣemarāja, disciple de Abhinavagupta, commente ainsi cette strophe : le Seigneur est la cause primordiale de la gloire de l'univers, ce grand jeu de l'activité créatrice et résorbatrice, lorsqu'il unit et sépare librement ses propres énergies dont procède l'infinie variété des choses. Dans son Spandasandoha[2], cet auteur donne plusieurs interprétations de l'expression ' *śakticakravibhava* ' ' gloire de la roue des énergies ' qui toutes conviennent au présent hymne.

Cette roue, dit-il, désigne l'ensemble des organes sensoriels dont la gloire : agir sur leurs objets respectifs, a pour source Śiva ; mais en un sens plus profond, il faut entendre la roue de l'énergie des organes, sa glorieuse majesté portant sur son pouvoir de manifester ou de résorber leurs objets respectifs, formes, sons, etc.

La roue des énergies symbolise encore l'efficacité des formules et attitudes mystiques *(mantra* et *mudrā) ;* par sa puissance le *sādhaka* atteint l'efficacité surnaturelle quand il se réfugie en son propre Soi, à savoir le Seigneur, lieu de repos de toutes les formules et attitudes. On peut aussi interpréter cette roue comme la puissance du *samādhi* obtenue par la grâce et l'initiation, sa gloire se manifestant par la venue du maître dont la source est le Seigneur.

Si les énergies représentent les déesses *Brahmī*, etc. et les dieux *Brahma*, etc., dont le cercle forme cet univers différencié tenant captive l'âme individuelle, la gloire de cette dernière, puisée dans

1. *Yasyonmeṣanimeṣābhyāṃ jagataḥ pralayodayau |*
taṃ śakticakravibhavaprabhavaṃ śaṅkaraṃ stumaḥ || 1. Sur cette roue, cf. M.M., p. 18, 50 sqq.

2. Court traité qui glose cette seule stance. K.S.T.S. XVI. Je résume les p. 15 à 23.

le Seigneur, sera de quitter ces états dégradants et de s'élever toujours davantage.

On peut encore considérer le cercle des énergies comme celui des multiples *yoginī*[1] et des *siddha*. Il devient glorieux dès qu'on acquiert les pouvoirs de yoga ou *siddhi*, telle la connaissance du passé et de l'avenir, sa cause étant le Seigneur qui les confère.

Ou encore *śakticakra* désigne l'ensemble des énergies, ces rayons qui permettent au *sādhaka* de pénétrer dans la lumière de la Conscience, libre et sans dualité ; *vibhava* aura alors pour signification l'épanouissement de la félicité, la lumière ainsi découverte donnant pleine satisfaction au cœur.

Enfin voici une interprétation plus précieuse : chez un yogin incomplet qui aborde la pratique du cercle des énergies, la lumière consciente ne resplendit pas de façon totale, en d'autres termes, la Conscience indifférenciée et sa prise de conscience pleine de libre puissance *(prakāśa* et *vimarśa)* ne se révèlent pas avec clarté[2]. Pour les rendre efficaces, il faut les évoquer sans répit, ce à quoi tend la contemplation de la roue qui permet de pénétrer en Śiva — sa propre essence — au cours de tous les états, du fait qu'il n'y a pas d'états où Śiva ne soit manifeste[3]. Ainsi en atteignant la suprême vibration *(spanda)*, on reconnaît que l'univers dont la nature est lumière consciente, forme la roue des énergies et n'a d'autre existence que la lumière intérieure du suprême Śiva.

Glosant les versets 6 et 7 des Spandasūtra, Kṣemarāja enseigne que l'on peut restituer la conscience aux treize organes de la pensée et des sens devenus inconscients sous l'effet de l'illusion. Un yogin toujours vigilant à l'égard de cette roue dont il voit les rayons innés comme ceux de sa propre gloire, doit examiner avec zèle et révérence la vibrante Réalité *(spanda)*, sa véritable nature identique à Śiva[4]. « Dès que la différenciation s'évanouit, toutes les divinités savourent un nectar merveilleux et universel ; et quand ils goûtent la félicité, les organes accèdent à une parfaite Conscience. »[5]

Le yogin possédant partout, en ses diverses activités, la liberté innée et spontanée de Soi peut jouir sans obstacle des choses désirées. De même que le fer sous l'action du feu devient feu à son tour, les organes inconscients empruntent énergie et conscience

1. Énergies divines personnifiées ou femmes pratiquant le yoga ; de même les *siddha* sont à la fois les organes intellectuels et sensoriels, mais aussi des *vīra*, hommes héroïques et accomplis doués de pouvoirs extraordinaires. Cf. M.M., p. 54-69 et 127-138.

2. Sont encore *asiddha*.

3. Spandasandoha, p. 24, fin.

4. Spandanirṇaya, p. 20-21.

5. T.A. III, śl. 263.

au *spanda* lorsqu'ils entrent en contact avec lui et baignent dans la Lumière consciente[1].

Retour au Centre, au Cœur vibrant et en repos, lieu de la grâce et de la force, et aussi expansion infinie du Centre en tant que vie universelle dans la gloire et dans la louange divine, ce double mouvement de la roue des énergies peut être comparé à une spirale que d'un doigt on enroule et déroule : enroulée vers le Centre, la multiplicité disparaît, déroulée à nouveau, la variété réapparaît ; l'ignorant auquel fait défaut une claire conscience du Centre, reste prisonnier du déroulement automatique de la spirale, le mystique cherche à l'enrouler ; seul le mystique accompli, dont le doigt ne quitte jamais le Centre, gouverne en toute liberté enroulement et déroulement[2].

L'homme ordinaire est broyé par le cercle infernal de ses propres énergies formant pour lui la roue du temps et de l'angoisse dont le mouvement ne s'arrête jamais. Inattentif au centre et obéissant à une incessante évasion, il se répand à la surface de son être. Ainsi que l'énonce Abhinavagupta[3] : « Les énergies rendent esclave des liens du *saṃsāra* celui qui ne reconnaît pas son essence réelle, Śiva. Elles obscurcissent sa prise de conscience au moyen des phonèmes et de la très redoutable alternative[4] à laquelle il parvient durant les tourments du doute. D'après un Tantra : ' Les maîtresses des centres[5], effroyables, (le) trompent encore et encore ! ' Et aussi : ' Elles précipitent toujours plus bas les êtres bornés qui s'attachent aux choses (de ce monde) '[6]. Mais ces mêmes énergies libèrent dès cette vie celui qui les reconnaît comme sa propre essence. Les Spandasūtra le déclarent : Lorsqu'il prend de fermes assises en un seul lieu (Acte pur ou Je absolu), il gouverne l'apparition et la disparition (de l'univers[7]) et accède à l'état de (suprême) agent qui jouit. Il devient en conséquence le souverain de la Roue. »[8].

L'être éveillé qui découvre le Centre et s'y établit, manifestant sa liberté par la ronde glorieuse des énergies, à l'image de Śiva,

1. Résumé des commentaires aux Spandasūtra 6-7, Nirṇaya de Kṣemarāja et Spandapradīpikā de Utpalavaiṣṇava.

2. N'est-ce pas là se tenir dans l'élan ? Cf. ici p. 46.

3. P.T.v., p. 43.

4. Et pourtant, précise l'auteur, jusque dans le différencié cette prise de conscience reste unique et indifférenciée. On peut se libérer puisque l'alternative ou pensée dualisante *(vikalpa)* est elle aussi de nature divine.

5. *Pīṭha*, sièges de l'énergie.

6. Citation du Mālinīvijayatantra III, śl. 31, p. 171.

7. Sous sa forme subtile de *puryaṣṭaka* que mentionne le précédent *sūtra*.

8. *Yadā tv ekatra saṃrūḍhas tadā tasya layodayau* |
niyacchan bhoktṛtām eti tataś cakreśvaro bhavet || 51. Il n'est plus alors objet d'expérience mais sujet qui expérimente et qui jouit.

éprouve une surprise toujours renouvelée à les voir se reployer et s'épanouir. On le nomme ' maître du champ ', à savoir du corps, des organes et de leurs objets.

En quoi consistent la contemplation de la roue des divinités, le culte qui lui est rendu et la maîtrise qui en procède ?

L'hommage aux facultés divinisées de l'homme remonte à une lointaine origine ; des tantra perdus, comme le Kramasadbhāva, le mentionnent mais se gardent d'en traiter ouvertement, les noms des divinités devant rester secrets[1]. Par contre Abhinavagupta ne s'embarrasse pas de tant de scrupules et en donne ici un exposé semble-t-il complet. Il y réfère aussi dans d'autres de ses ouvrages, ce qui nous permettra de fournir quelques précisions à ce sujet[2].

En son essence ce culte se ramène à contempler la roue des divinités lors de toutes nos activités en restant conscients de notre cœur comme du calice d'un lotus à huit pétales. Chacune de nos facultés apparaît comme le siège *(pīṭha)* d'une énergie divine particulière reposant sur un pétale assigné à l'une des divinités protectrices des points cardinaux *(lokapāla)*, porteuses de leurs armes, instruments de la délivrance. Les organes cognitifs et sensoriels rayonnent ainsi du cœur, allant et venant sans répit du centre à la périphérie.

Dans le cœur, au milieu du lotus, trône la Conscience absolue, Śiva doué de sa parfaite énergie que désignent les termes *ānandabhairava* et *ānandabhairavī*, le Dieu et la Déesse faits de Conscience et de félicité suprêmes. Il s'agit de Śiva *ardhanārīśa*, mi-homme, mi-femme, sa moitié gauche étant celle de la déesse Parvatī[3]. Il a pour gestes *(mudrā)* le don et l'apaisement. Le Dieu est pure conscience indifférenciée *(prakāśa)* et la Déesse, prise de conscience de soi *(vimarśa)*. Elle s'amuse sans arrêt à faire surgir des mondes variés puis à les résorber en elle-même.

Commentant le second verset de la Parātrīśikā (p. 61), Abhinavagupta s'explique plus clairement : dans le Cœur ou Conscience ultime, fondement de tout ce qui existe : corps, souffle, pensée, etc., se trouve l'énergie de la roue des divinités, qui n'est autre que l'énergie interstitielle, au centre de la roue des organes sensoriels et

1. *Atirahasya*. Cf. Mahārthamañjarī, édition Trivandrum Sanskrit Series, p. 88.

2. T.A. ch. V, śl. 26-41. Un culte analogue mais plus grossier semble encore célébré dans l'Inde du Sud : l'adorateur contemple une série de cercles concentriques à partir du *garbhāvaraṇa* au centre. Les divinités placées aux points cardinaux et intermédiaires y ont des formes humaines et portent leurs armes et emblèmes. Voir le tableau, appendice VIII, de la seconde partie de la traduction de *Somaśambhupaddhati* par Hélène Brunner-Lachaux.

3. Épouse de Śiva.

des canaux subtils ; ou encore le *liṅga* et la *karṇikā*[1] du lieu de naissance : l'énergie à la fois mâle et femelle.

Au sommet du front, dans le triangle inscrit à l'intérieur du lotus à mille pétales, siège le maître véritable *(sadguru)* ou vigilance incessante ; magicien de la non-voie *(anupāya)*, il se montre puissant à l'égard de ses disciples puisqu'il leur confère l'éveil sans avoir recours à d'inutiles moyens de libération. Il suffit d'être vigilant pour que l'univers en tous ses aspects, loin de former un obstacle invincible, serve de voie menant à la reconnaissance de Śiva.

Les narines, ces portes du corps — temple de Śiva —, ont pour gardiens les souffles expiré et inspiré *(prāṇa* et *apāna)* livrant accès au domaine bhairavien ; ils représentent les deux fils de Śiva : Gaṇeśa, dieu de la sagesse et de la science, à tête d'éléphant avec une seule défense, maître de la troupe des demi-dieux, et Vaṭuka, jeune *brahmacārin* à six têtes et aux longs cheveux.

Sur les pétales du lotus, formant une rosace autour du calice dans lequel règne la Conscience Bhairava-Bhairavī, résident huit déesses ou énergies des organes divinisés, tendues vers Bhairava afin de lui offrir les fleurs cueillies dans l'univers :

1. Sur le pétale du dieu Indra, à l'est, imaginé le foudre *(vajra)* à la main, la déesse *Brahmāṇī* en tant qu'intelligence, présente à Bhairava la certitude relative aux choses, fonction de la *buddhi.*

2. Sur le pétale du sud-est, celui d'*Agni* avec sa lance, *Śāmbhavī* artisane du moi, se dresse avec pour offrandes égoïsme et orgueil[2], *abhimāna* étant relié à l'*ahaṃkāra.*

3. Sur le pétale de Yama, sombre et effroyable divinité de la *mort* ayant un bâton à la main, se tient la jeune fille *Kumārī*, pensée vive et capricieuse comme une adolescente. Elle occupe le pétale du sud d'où procède la pensée universelle. Elle rend son culte à l'aide de pensées fluctuantes, indécises, pleines de multiples désirs, le *vikalpa* étant associé au *manas.*

4. Sur le pétale du sud-ouest où règne la divinité de la destruction démoniaque (Nirṛti) dont l'insigne est un glaive, se trouve l'énergie *Vaiṣṇavī*[3] en tant que voix ou son qui récolte pour Bhairava les sons les plus mélodieux.

1. Symboles des organes masculin et féminin ; *karṇikā*, péricarpe du lotus, représente l'organe féminin.

2. Les choses sont perçues par les sens, désirées par la pensée *(manas)*, appropriées en tant que ' cela ' par le sentiment du preneur *(ahaṃkāra)*, fondées avec certitude par l'intellect *(buddhi)*.

3. *Vaiṣṇavī*, puissance personnifiée de Viṣṇu, l'omniprésent, associé au son qui, lui aussi, s'étend au loin.

5. Sur le pétale de l'ouest, celui de Varuṇa porteur du lacet, séjourne *Vārāhī*[1], la peau, dont l'offrande de fleurs douces au toucher et de sensations agréables ensorcelle le cœur du Dieu.

6. Sur le pétale nord-ouest du dieu du vent ou de l'air, Vāyu-Marut, avec pour emblème l'aiguillon, demeure la déesse de l'œil ou de la vision, *Indrāṇī*[2], en quête de très belles formes et couleurs pour les déposer aux pieds du Dieu de la béatitude.

7. Sur le pétale du nord, bourgeon de Dhanapati plus connu sous le nom de Kubera[3], dieu des trésors porteur de la massue, réside la déesse *Cāmuṇḍā*, aspect terrifiant de Durgā, représentée la langue pendante et qui symbolise le goût. Elle offre à Bhairava les substances les plus savoureuses douées des six goûts fondamentaux : acide, sur, doux, salé, amer et astringent.

8. Sur le pétale nord-est du Seigneur ayant le trident pour insigne, la grande *Lakṣmī*, déesse de la beauté et de la fortune, jouit de la senteur du miel de lotus et, en tant que nez ou odorat, porte au Seigneur de délicieux parfums.

Ainsi les déesses des organes intellectuels et sensoriels s'empressent autour de Bhairava et de Bhairavī avec leurs merveilleuses offrandes glanées inlassablement dans toutes les directions de l'univers.

Enfin le Soi, propriétaire du champ *(kṣetrapati)*, maître du corps qu'il protège, unifie les diverses énergies, les gouverne et, lorsque la roue s'épanouit, en tire pleine satisfaction. En contact avec les aspects variés de la Réalité sous forme des trente-six catégories[4], il accorde les pouvoirs surnaturels qui en dépendent.

Pour devenir le souverain de la Roue des énergies *(cakravartin)*, selon l'enseignement imparti par Śiva à la Déesse dans la Parātrīśikā[5], il faut d'abord s'identifier à l'énergie située dans l'espace du Cœur divin ou *anuttara*[6], car les divinités étant des énergies omniscientes, il suffit de connaître l'Insurpassable pour posséder toutes leurs connaissances. En ce but, grâce à l'efficience de la formule suprême ' Je ' *(aham)*, on doit mettre en branle le cercle des énergies et des organes puis l'épanouir à partir de la jonction, saturant d'efficience simultanément *(akrama)* extase et conscience ordinaire[7] ; interne et externe se trouvent ainsi égalisés par le

1. Femelle du sanglier, a le sens également de *peau* de sanglier.
2. Avec pour autre signification pupille droite.
3. Il a d'après la tradition un homme pour monture.
4. Sur ces niveaux du réel s'étendant de *sadāśiva* à la terre, cf. P.S., p. 26 sqq.
5. Śl. 14 et 19, p. 254 du *vivaraṇa*.
6. Śl. 4. Cf. ici p. 59.
7. *Samādhi* et *vyutthāna*. Spandasūtra 11. Śl. 6-7 comm. p. 20, 24 fin. et 25.

nivellement des rugosités et vicissitudes, ces grands obstacles à la vivacité de la vibration.

Alors le maître du champ, ayant le Cœur pour assise inébranlable, chaque fois qu'il se dirige vers la périphérie imprègne ses sensations de la félicité et de la puissance de son cœur. Aussitôt les organes identifiés au Cœur, celui-ci se répand partout où vont les organes : « C'est par la voie des organes que le yogin appréhende les jouissances du monde sensible, et par cette même voie il a coutume de déverser son cœur, remplissant (ainsi) le triple monde d'une pulsation consciente. [1]»

Les rayons de sa conscience cessent d'être les barreaux de sa prison et lui livrent accès au monde environnant : il ne se disperse pas en eux et par eux ; au contraire, plus il se diversifie et plus fortement il se centre.

Finalement, il n'y a plus un seul organe qui n'ait « réalisé » : l'homme est pénétré d'énergie des pieds à la tête, ce que le Trika désigne par le terme '*dehavyāpti*' ; dès que la vibration envahit le Soi *(ātmavyāpti)*, le yogin devient le souverain de la Roue *(cakravartin)*[2].

Abhinavagupta déclare dans son Paramārthasāra : « Ainsi le Dieu qui, pour se divertir, met en mouvement l'engin de la roue des énergies, est le Je, essence immaculée, siégeant comme conducteur de la grande Roue des énergies. »[3]

Le cercle des énergies tourne sans arrêt chez tous les êtres : leur expérience n'est faite que de son frémissement ; sans cette vibration il n'y aurait que l'inertie du roc. A partir du cœur l'énergie rayonne jusqu'au monde extérieur en ondes vibrantes. Maheśvarānanda en dénombre neuf successives : *ādyaspanda*, vibration initiale du sujet conscient ; puis tendance de l'énergie vers l'expansion de l'univers ; *parispanda*, vibration encore universelle et subtile liée à l'ébranlement de la connaissance à l'étape de préperception ; *sphurattā*, fulguration au niveau des organes sensoriels qui cherchent à stabiliser cette préperception. A ces vibrations internes succède le quintuple déploiement des activités sensorielles variées à l'égard des sons, des contacts, des formes, des saveurs et des odeurs[4].

Le Cœur cosmique apparaît ainsi comme la source de la vibration

1. M.M., śl. 63, trad. p. 175.

2. Plus profondément encore, en *śivavyāpti*, la suprême vibration remplit tout, y compris servitude et illusion. Cf. Bodhapañcadaśikā, śl. 14, p. 26 Sur les trois *vyāpti*, V.B., p. 101-102.

3. *Iti śakticakrayantraṃ krīḍāyogena vāhayan devaḥ | aham eva śuddharūpaḥ śakti mahācakranāyakapadasthaḥ* || 47.

4. M.M., p. 124 comm. du śl. 36-37. Cf. ici Introd. p. 13 sqq.

qui flue perpétuellement à travers nous, mais nous nous acharnons à cristalliser cette vie frémissante en des nœuds *(granthi)* dont le principal est l'ego, limitant de la sorte sa force et sa jubilation. Nous n'adorons nul autre que le Soi[1] sans percevoir cependant sa grandeur ; nous l'imaginons comme borné et nos énergies étriquées lui offrent des choses médiocres dans le vain espoir de le satisfaire. Par contre chez un yogin qui a délié ses nœuds, la vibration spontanée de très haute fréquence se répand du cœur à tout son être et par delà ; elle le remplit alors d'émerveillement puisque c'est la pulsation divine qu'il découvre en lui comme au Cœur de l'univers.

En dernière analyse le culte de la Roue des divinités revient à prendre conscience de cette vibration *(parispanda)*, celle de l'énergie dite ' glorieuse ' du fait qu'elle repose au plus haut degré dans le Cœur[2]. Il suffit de la reconnaître telle pour saisir sa nature de vibration transcendante[3]. Abhinavagupta donne le conseil suivant : « Qu'on se concentre sur la grande Roue tourbillonnante en tant que vibration révélatrice du Soi. »[4]

En effet, les actes figés devenus inconscients ainsi que les fluctuations mentales conscientes se dissolvent lorsque la roue tourne très rapidement[5] ; le yogin se tenant au Centre, à la source de l'énergie vibrante, ne voit plus ni jante ni rayons — le monde différencié — et le Soi se révèle à lui, répandu partout, à la périphérie comme au centre. « A mesure qu'en se déployant la Conscience recouvre et cache l'objectivité, il y a stabilité, satisfaction, fusion avec la lumière ; voici la vibration qui permet d'obtenir la liberté ultime partout imprégnée de cette Essence. »[6]

Abhinavagupta montre ensuite que la contemplation de la Roue engendre des pouvoirs surnaturels : « Si un yogin demeure absorbé sans interruption dans sa propre essence, alors grâce à la pratique de la roue des divinités, les mères, Brahmī et autres, les maîtresses du yoga... lui apparaissent. Les gloires et pouvoirs qui procèdent de cette absorption sont associés à la grande puissance de Bhairava. Cette troupe liée aux énergies *khecarī*, etc., empruntant sa puissance à celle de Bhairava, accorde la réalisation suprême, à savoir la liberté dans tous les domaines... et à l'aide du corps lui-même. »[7]

1. *Ātman*. Cf. Bṛhadāraṇyakopaniṣad, IV.V.6.
2. *Anayaiva hṛdayaṅgamatayā yaśasvini -iti prasiddham*. P.T. Laghuvṛtti, p. 8, l. 18.
3. *Idem*, haut de la p. 9.
4. T.A. V.33. Cf. M.M., p. 53-54.
5. Ce que j'ai étudié dans la *Mahārthamañjarī*, Introd., p. 53-54.
6. *Yadā tu vedyatāyāḥ krameṇa pracchādanaṃ saṃvidrūpasya ca prathanaṃ tatra tāvat dhṛtiḥ tadrūpasyaiva āpyāyanaṃ tatprakāśayogaḥ | tatraiva paramasvātantryalābhātmakaṃ spandanaṃ sarvatra tenaiva rūpeṇa vyāptam* | Laghuvṛtti, p. 7, l. 15.
7. *Ete sarve paramāṃ siddhiṃ dharaṇyādiśivāntādhvaviṣayām anenaiva dehena svatantratāṃ dadati* | *Id.*, p. 13, l. 11 comm. au śl. 14-16.

Telle est la délivrance en cette vie même *(jīvanmukti)* ; si le corps n'y prenait part, la liberté serait incomplète. Il n'y a donc de vraie libération que dans les activités mondaines et par rapport à elles. Que signifierait ' se libérer ' indépendamment d'elles et pour qui les fuirait ? Intellect et sens, loin de disparaître, demeurent mais à leur juste place ; les sens adhèrent au cœur, leurs énergies s'élèvent vers Śiva dans l'amour et s'y établissent dans la liberté.

Les divinités et seigneurs de la Roue dont la vie réside en Bhairava, devenus Bhairava même, s'emploient à servir le yogin auquel ils octroient, outre la liberté, tout ce qu'il peut désirer dans l'ordre du connaître et du jouir[1] : « La suprême Connaissance, celle du cœur, est conférée au yogin par les divinités de Bhairava résidant à l'intérieur du Cœur et adonnées à la vibration subtile ; cette vibration dévoile l'Essence en la libérant de la vibration (grossière) qui, déployant le monde, l'obscurcit. »[2]

« Elles procurent aussi des pouvoirs estimés comme inférieurs bien que glorieux *(vibhūti)* et dus à la puissance de la saisie fulgurante et globale de la vibration consciente. »[3]

Dans les passages cités, Abhinavagupta insiste sur la vibration de la Conscience, ce frémissement qu'il chante à la fin de son hymne en l'honneur de la roue des énergies. Celui qui contrôle son propre corps ne subit plus l'esclavage de ses énergies et peut vraiment jouir de chaque chose, ce dont l'ignorant se montre incapable puisque ces mêmes plaisirs se transforment pour lui en tourments.

La satisfaction des désirs demeure légitime d'un bout à l'autre de la voie menant à Śiva : avant l'éveil, elle permet de renoncer plus aisément aux plaisirs de ce monde dont on est rassasié. Ensuite jouissance et libération s'obtiennent simultanément quand, au lieu de faire obstacle, la jouissance devient l'occasion de la délivrance, car il n'y a rien qui ne puisse servir d'accès à Śiva. Enfin l'être désintéressé, détaché des joies mystiques, intellectuelles et sensorielles, qui a reconnu son identité à Śiva, Soi de l'univers, éprouve sans interruption la félicité cosmique lorsque toutes ses facultés retournent constamment vers Lui, porteuses de leurs plus subtiles jouissances. De cette béatitude à laquelle tout prend part, rien n'est exclu, pas même les pensées capricieuses et le sentiment du moi.

1. *Id.*, p. 13.
2. *Id.*, p. 19, l. 10 comm. au śl. 25.
3. *Saṃvitparispandaparāmarśabalāt*... *Id.*, p. 10 fin. Comm. au śl. 10.

TABLE DES SUJETS

INDEX SANSCRIT

SIGLES

I.P.	Īśvarapratyabhijñāsūtra ou kārikā de Utpaladeva, Śrinagar, 1921, Kaśmīr Series of Texts and Studies (K.S.).
I.P.v.	Īśvarapratyabhijñāvimarśinī, son commentaire par Abhinavagupta, K.S. 22 et 23.
M.M.	Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, Traduction par L. Silburn. Paris, 1968. Édition sanscrite : Trivandrum Sanskrit Series, No 66, Gaṇapati Śāstrī, 1919.
P.T.v.	Parātrīśikātantra avec le vivaraṇa de Abhinavagupta, Śrinagar, 1918, K.S. Nº 18. Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta, Śrinagar 1947, K.S. Nº 68.
S.K.	Spandakārikā ou Spandasūtra de Vasugupta, trois éditions K.S. Nºˢ 5, 6 et 42.
S.n.	The Spandakārikā of Vasugupta with the nirṇaya by Kṣemarāja. ed. Pandit Madhusudan Kaul. Śrinagar, 1925, K.S. Nº 42.
T.A.	Tantrāloka de Abhinavagupta avec le commentaire de Rājānaka Jayaratha, en 12 vol. Śrinagar, 1918-1938.
V.B.	Vijñānabhairavatantra, texte traduit et commenté par L. Silburn. Paris, 1961.

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE A. BONTEMPS

LIMOGES (FRANCE)

Dépôt légal : 4e trimestre 1970

Fasc. 16	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IX (133 pages ; 1961)	18 F
Fasc. 17	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome X (122 pages ; 1962)	17 F
Fasc. 18	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XI (145 pages ; 1963)	19 F
Fasc. 19	SILBURN (L.) — *Études sur le Śivaïsme du Kaśmīr.* Tome I : *La Bhakti* (160 pages ; 1964)	24 F
Fasc. 20	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XII (130 pages ; 1964)	18 F
Fasc. 21	PADOUX (A.) — *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques* (389 pages ; 1964)	29 F
Fasc. 22	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XIII (163 pages ; 1964)	24 F
Fasc. 23	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XIV (132 pages ; 1965)	19 F
Fasc. 24	BIARDEAU (M.) — *Vākyapadīya Brahmakāṇḍa* (194 pages ; 1964)	30 F
Fasc. 25	CAILLAT (C.) — *Les expiations dans le rituel jaina ancien* (240 pages ; 1965)	36 F
Fasc. 26	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XV (183 pages ; 1966)	29 F
Fasc. 27	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XVI (185 pages ; 1967)	29 F
Fasc. 28	*Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou* (XL-800 pages ; 1968)	100 F
Fasc. 29	SILBURN (L.) — *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, avec des extraits du Parimala* (traduction et introduction) (228 pages, 1968)	30 F
Fasc. 30	RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XVII (104 pages ; 1969)	24 F

Hors collection

Hommage de la France à Rabindranath Tagore pour le centenaire de sa naissance, 1961 (format 19×25 ; 120 pages ; 1962)	12 F
Hommage à Sylvain Lévi pour le centenaire de sa naissance, 1963 (format 19×25 ; 76 pages ; 1964)	10 F

En vente aux

ÉDITIONS E. DE BOCCARD

1, rue de Médicis, PARIS-VI^e^

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)